

منطق

تهاافت الفلسفه

المسمى

مختارات العلوم

للإمام الغزالى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المعارف بمصر

١٩٦١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي منه وجودي ، أستعينه عوناً لا ينقطع ، وأستمد مددأ يكون مصدر قوتي ، وإقالة عرقي ، وأسدهديه هداية تكشف عن فكرى غياهـ الظلمات وترىـ الحق حقاً فأتبـعه . والباطل باطل فأجتنـبه .

والصلـة والسلام على من ساهمـ في خـير الإنسـانية بأـوفر نـصيب ، محمد خـير خـلق الله وخـاتـم أنـبيائه ورسـله .

يا إلهـى : لقد رضـيت بك ربـاً ، وبالإـسلام دـيناً وبـمحمد صـلى الله عـلـيه وـسـلم نـبـياً وـرسـولاً . فاجـعل مـصـطـرـبـي فـي الـحـيـاة دـائـراً فـي هـذـه الـحـدـود ، وأـقـمـنـي عـلـى هـذـا الرـضا ، وـامـلـأ بـه نـفـسي وـاـشـرح بـه صـدـري .

اللهـم إـنـي مـؤـمنـ بـالـحـيـاة بـعـدـ الموـت إـيمـانـ بـالـحـيـاة قـبـلـه ، فـاجـعلـ مـنـ نـهاـيـةـ حـيـاتـي بـالـموـت ، بـدـايـةـ الـفـرـحةـ بـلـقـائـكـ .

اللهـم أـحـلـ بـي رـضـاكـ الذـى لـا سـخـطـ بـعـدـه ، إـنـكـ عـلـى مـا تـشـاءـ قـدـيرـ .

مـصرـ الـجـدـيدـةـ : سـليمـانـ دـنيـا

٢٥ من شـعبـانـ سـنةـ ١٣٧٩

٢٢ من فـبراـيرـ سـنةـ ١٩٦٠

تصدير

لقد عرفت الغزالى — وأنا طالب في الأزهر — كما يعرفه طلاب الدراسات الإسلامية ، ثم زادت معرفى به في قسم الدراسات العليا ؛ حين وقعت عيني على بعض جوانب منه لففت نظرى ، اتخذتها موضوعاً للرسالة التي نلت بها الأستاذية ، (الحقيقة في نظر الغزالى) وبطبيعة الحال اقتضاني إعداد هذه الرسالة الوقوف على الكثير مما كتبه الغزالى نفسه والكثير مما كتبه عنه غيره .

ثم نيط بي — من أول تخرجى — تدريس كتاب « تهافت الفلسفه » كواحد من الموضوعات الفلسفية التي كلفت تدريسها في كلية أصول الدين .

فهذه العلاقة التي قامت بيني وبين الغزالى بعامة ، وبين كتاب التهافت ، وخاصة ، خلال هذه الحقبة من السنين ، قد كشفت لي — وما زالت تكشف — عن جوانب في هذه الشخصية الفذة التي حيرت الباحثين ، من قديم العصور ، فدهبوا في شأنها مذاهب شتى .

وإن من آمالى أن أوفق إلى إخراج الكثير من كتب الغزالى ، وأن أقدم لكل كتاب بما أعرفه عنه .

ويسرنى أن أقدم اليوم إلى القراء كتاباً أو بعض كتاب من كتب الغزالى .

وهذا الكتاب أو لهذا البعض من الكتاب قصة ، أريد في هذا التصدير ، أن أضعها بين يدى القارئ ، تلك هي أن الفلسفه الإسلاميين قد جروا في كتبهم — لا في رسائلهم — على سنة أن يضمونها أقساماً ، أهمها عندهم : القسمان الطبيعي ، والإلهي .

ويجعلون المنطق في بداية هذه الأقسام كمقدمة لها .

وبيدو اعتبارهم المنطق مقدمة — لا أصلاً من الأصول — من جملة حواجز يقيمونها بينه وبين سائر الأقسام :

فابن سينا مثلاً يضمن كتابه « الإشارات والتبيهات » المنطق ، والطبيعتيات ، والإلهيات .

وهو يقول في بداية هذه الأقسام كلها :

[... أيها الحريص على تحقيق الحق :

إني مهدٌ إليك في هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولاً وجمالاً من الحكمة ،
إن أخذت الفطانة بيديك ، سهل عليك تفريعها وتفصيلها .

ومبتدئٌ من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة ، وما بعد الطبيعة [

ثم يشرع في « المنطق » ويجعل فصوله تحت عنوان ما يسمى (نهجاً)

وبعد أن يفرغ منه يختتم بقوله :

(أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ،
والصلوة على محمد النبي ، وآلله الطاهرين)

* * *

وحين يعرض للقسمين الباقيين ، يعود فيفتح بالبسملة ، ويستأنف افتتاحية
جديدة ، فيقول :

بسم الله الرحمن الرحيم

[هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ،
ولا يتفع بالأصرح منها من تعسر عليه ...]

فالفصل بين قسم المنطق وباق أقسام الكتاب بإعادة البسملة ، ثم باشتئاف
افتتاحية أخرى ، يشعر بما يقيمه ابن سينا بينه وبينها من حواجز .

ثم يمضي ابن سينا ، في افتتاحية الطبيعي والإلهي فيقول :

[وأنا أعيد وصيبي ، وأكرر المنسى ، أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ،
كل الصن ، على من لا يوجد فيه ، ما اشترطه في آخر هذه الأرشادات]

وقد نبهت أنا في مقدمة (القسم الثاني من كتاب الإشارات) أن كلمتي (أعيد)
و(أكرر) الذين يذكراهما ابن سينا هنا في قوله (وأنا أعيد وصيبي ، وأكرر

المنسى) لا يراد بهما أصل معناهما ، فقد رأينا ما افتحت به المنطق ، وما أختتم به ،
ولم نجد فيما أثراً لوصية من هذا النوع .

* * *

فدع ما يستفاد من قضية (إعادة) الوصية وتكرارها ، وانظر في أصل الوصية
إلى اختص بها ابن سينا قاريء (الطبيعي والإلهي) من كتاب الإشارات ، دون
قاريء المنطق .

وتبيّن ما يفيده هذا الاختصاص من اعتبارات تحجز المنطق ، عن باق أقسام
الكتاب في نظر ابن سينا .

ثم أرم ببصرك إلى (ما اشترطه) ابن سينا (في آخر هذه الإشارات) تجده
يضع هذه الاشتراطات تحت عنوان (خاتمة ، ووصية) يقول فيها :

[أيها الأخ : إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألمقتك
في الحكم ، في لطائف الكلم ، فصنّه عن البخاهلين والمتبذلين ، ومن لم يرزق الفطنة
القادرة ، والدرية والعادية ، وكان صغاها مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء
الفلسفه ، ومن همجهم .

فإن وجدت من ثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسع إليه
الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق .

فأته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ مفرقاً ، تستفسر ما تسلقه لما يستقبله ،
وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجري فيها تأثيره ، مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضجعه ، فالله بيبي وبينك ، وكفى بالله وكيلاً
فهذه الاشتراطات وهذه الاستثناءات ، التي يختص بها ابن سينا قاريء
(الطبيعي والإلهي) من كتاب (الإشارات والتنبيهات) دون قاريء (المنطق) من
نفس الكتاب ، ترمي إلى لون آخر من الحواجز التي يفصل بها ابن سينا بين قسم
(المنطق) وأقسام الكتاب الأخرى ،
هذا إلى جانب .

أن ابن سينا يضع فصول (الطبيعي والإلهي) تحت عنوان : (نحو) ورأينا أنه
يضع فصول المنطق تحت عنوان (نهج)

وأنه يسلك (الطبيعي والإلهي) في أ направ متابعة ، من غير أن يضع بينهما ما
يشير إلى نهاية الأول وبداية الثاني .

بينما قد فصل بين (المنطق) في ناجية ، وبين (الطبيعي والإلهي) في ناجية
أخرى ، ببسملة وفاتحة ، كأنهما علمان منفصلان متبايانان .

كل هذا يوضح لنا السنة التي جرى عليها فلاسفة الإسلام في اعتبار المنطق وسيلة لفهم مقاصد الفلسفه .

وقد أوضحت في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « تهافت الفلسفه » الأسس التي قام عليها اعتبار كتاب « تهافت الفلسفه » كتاب فلسفة ، برغم ما يوحى به عنوانه من أنه خروج على الفلسفه لا دخول فيها .

ومن حيث إن كتاب « تهافت الفلسفه » كتاب فلسفة ، فقد جرى فيه صاحبه على سنته عصره ، فجعله أقساماً ، لا قسماً واحداً . ولعله لا يخفى على المتأنل أن النسخة المعروفة المتداولة في أيدي القراء ، تشتمل على الطبيعي والإلهي .

في صفحة ٢٣١ من الطبعة الثالثة لكتاب « تهافت الفلسفه » أى في نهاية المسألة (السادسة عشرة) يقول الغزالى :

[هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية . وهى ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم] .

وهذا تصريح من الغزالى بأن المسائل الست عشرة ، هي المسائل الإلهية في الكتاب . ويعتبرها الغزالى قسماً مستقلاً بذاته ، فيحمد الله ويصلى على نبيه في آخرها ، وبهذا الحمد وهذه الصلاة ، يفصلها الغزالى عن القسم الطبيعي ، على خلاف ما صنع ابن سينا ؛ فإنه يجعل الطبيعي والإلهي في الإشارات – كما رأينا – أنمطاً عشرة متتابعة ، كأنهما علم واحد لا علمان ، والنظرية الفاحصة هي التي تكشف أن (الأنماط الثلاثة الأولى) هي العلم الطبيعي ، و (السبعة الأخيرة) هي الإلهي والتضوف .

وبلاحظ أنه بينما جعل ابن سينا القسم الطبيعي ، أولاً ، والقسم الإلهي والتصوف ، ثانياً : يجعل الغزالى الطبيعي أولاً ، والإلهي ثانياً .

والاعتبار الذي دعا إلى هذا الاختلاف في منهج الفيلسوفين مختلف ، فيبينا يقوم منهج ابن سينا في كتابه (الإشارات والتبيهات) على خطة تأسيس العلمين الطبيعي والإلهي ، وتأييد نظرياتهما .

وما دام الطبيعي ، كمقدمة للإلهي ، فمن الضروري أن يتقدم تأسيس نظريات الطبيعى على تأسيس نظريات الإلهي .

إذا بمنج الغزالى يقوم على محاسبة الفلسفه على ما وقعوا فيه من أخطاء ، وما دامت أخطاؤهم في العلم الإلهي أهم وأخطر وأكثر من أخطائهم في العلم الطبيعي ، فقد بدأ بالأهم ، الذى هو الإلهي ، وثنى بالطبيعي .

وقد مر بنا تصريحه أن المسائل الإلهية ست عشرة مسألة ، ووسائل الكتاب كلها عشرون ، فتكون المسائل الطبيعية أربعة فقط وذلك حيث يقول (هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهى ست عشرة مسألة) .

وبسبق له في الفهرس الذى ذكره في بداية الكتاب أن مسائله (عشرون مسألة) .

ثم إن الغزالى كفر الفلسفه بمسائل ثلاث :

قوفهم بقدم العالم .

وإنكارهم علم الله بالجزئيات .

وإنكارهم البعث الحساني .

وقد وضع الغزالى المسألتين الأوليين ، ضمن القسم الإلهي .

والمسألة الأخيرة وحدها ضمن القسم الطبيعي .

فلكل هذه الاعتبارات تغير الوضع في نظر الغزالى عنه في نظر ابن سينا ، فجعل الإلهي قسماً أولاً ، والطبيعي قسماً ثانياً .

وكما أشار في نهاية الإلهي ، إلى ما يشعر بالتفصاله عن الطبيعي ، وأنه علم مستقل بذاته ، وأشار في بداية الطبيعي إلى ما يشعر بالتفصاله عن الإلهي ، فابتداه قوله : [أما الملقبة بالطبعيات فهي كثيرة ، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في موضع ذكرناها] .

وقد نبهنا فيها سبق إلى أن قلة المسائل الطبيعية التي رأى الغزالى فيها مخالفه للشرع ، عن المسائل الإلهية التي رأى فيها الغزالى مخالفه للشرع ، هي أحد الاعتبارات التي جعلت الغزالى يقدم الإلهي على الطبيعي ، على عكس ما صنع ابن سينا . وفي موضع آخر من كتاب التهافت يصنف الغزالى علوم الفلسفه من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له ، فيقول في نهاية الفهرس الذى ذكره في أول الكتاب بعد ذكر المسائل ، بما فيها من إلهية تشمل ست عشرة مسألة ، وطبعية يشمل أربعة فقط :

العربية ، حيث قلت في مقدمة القسم الثالث : (ويظهر أن للتاريخ أهميته في تفهم المسائل الفلسفية على وجهها الصحيح ، ذلك أن الغزالي وهو يناقش الفلسفية في كتابه «الهافت» قد جعله قسمين : قسماً إلهياً . وقسماً طبيعياً .

وببدأ القسم الإلهي ، بمسألة قدم العالم ، فكان في نفسي شيء من هذا الصنف إذ يبدو أن مسألة قدم العالم من مسائل القسم الطبيعي .

ولكن لما رجعت إلى «الإشارات» وجدت ابن سينا ، يبحث الخلق باعتباره شأنًا من شئون الإله ، لا باعتباره شأنًا من شئون المخلوق وحده ، ويدرسه على هذا الأساس قائلاً :

هل يليق أن تتبدل على الخالق أحواله :
فيكون غير خالق حيناً .
ثم خالقاً حيناً آخر .

ولا يخندش ذلك من كماله ، ولا يؤدي إلى حدوث شئونه وأحواله ؟ أم أن أحواله يجب أن تكون متشابهة ، غير متبدلة ؟ حتى لا يتوارد عليه تبدل الشئون والأحوال ، وبناء عليه :

فإذا لم يكن خالقاً وقتاً ما ، وجب أن يكون كذلك في كل حال .
وإذا كان خالقاً وجب أن يكون كذلك في كل حال ؟

ونتيجة لذلك — ما دام خالقاً — فيجب أن يكون مخلوقه قديماً ، لا حادثاً .
ولأن القول بحدوث العالم يعني نتيجة ، لتجويف تبدل الأحوال بهذا الاعتبار على الإله .

والقول بقدمه يعني نتيجة لعدم تجويف تبدل الأحوال عليه .

فالمسألة في صنيعها ، فيها يرى ابن سينا ، بحث في شأن من شئون الإله ، وإن أخذت عنواناً يعطي بظاهره أنها شأن من شئون العالم ، حيث تعنون بـ «قدم العالم وحدوده» .

إذا كان هذا هو التكثيف الصحيح للمسألة من وجهة نظر ابن سينا

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية . وأما الرياضيات فلا معنى لإإنكارها ، ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب والفنانسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالغة] .

• • •

قلنا : إن المتأمل ليس يخفي عليه أن نسخة التهافت المتدولة في أيدي القراء . تشتمل على الطبيعي والإلهي . وإن كان ذلك ليس بيئاً من عنوان الكتاب ، وعدم بيان ذلك من عنوان الكتاب ، جعله معروفاً لدى جمهورة القراء ، بأنه المشاكل التي ثار فيها نزاع :

بين الفارابي وابن سينا في طرف .
 وبين الغزالى في طرف آخر .

دون التفطن إلى أن هذه المشاكل مسائل يرجع أكثر من أربعة أخماسها إلى الإلهي ، وأقل من خمسها إلى الطبيعي ، ودون التفطن أيضاً إلى أشخاص المسائل التي ترجع إلى الإلهي ، وأشخاص المسائل التي ترجع إلى الطبيعي .

ولست أذكى على وجه التحديد متى تفطنت أنا إلى ذلك ، ولكنني تفطنت له مبكراً ، وقد أثار في نفسي هذا التفطن شيئاً اعتاجت في صدرى طويلاً ، فلما اهتديت حلولها ، لم يسعني إلا أن أسارع إلى تسجيل هذه الحلول .

فن هذه الشبهة أن مسألة (قدم العالم) التي جعلها الغزالى بداية الكتاب كلها ، وبالتالي بداية القسم الإلهي ، كيف تكون مسألة إلهية ، وهى من صميم العلم الطبيعي ، فيما يبدو .

وما زال هذا الأمر يتعجل في نفسي ، حتى وجدت الحل في قرائى لابن سينا ، الذى كانت آراؤه محوراً تدور حوله مسائل كتاب التهافت ، نقداً وتزييفاً .

فسجلت الشبهة وحلها في مقدمة كتاب الإشارات المطبوع في دار إحياء الكتب

أما ابن سينا ، في كتابه (الإشارات والتنبيهات) فيقوم بدور المؤسس الذي يشيد صرح الفلسفة لبنيته ، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده ، يستنبط من شيء شيئاً ، ثم يمضي فيستنبط من الجديد شيئاً آخر وهكذا ويضيق في بداية ذلك كله المنطق الذي يتخذه كالشمعة التي تضيء له طريق سيره ، حتى يستطيع أن يرى الحق وهو يسير في ميادين الأفكار .

أما الغزالي فدوره دور المادم لهذا البناء الذي قام – في نظره – على أساس من الغرور تارة ، والتقليل تارة أخرى .

أما الغرور فيصوّره بقوله :

[...] أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التمييز عن الأنوار والنظارء، بعزيز الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين، من وظائف الصلوات، والترق عن المحظورات، واستهانوا ببعضات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده [...] (١).

وأما التقليل فيصوّره الغزالي بقوله :

(ولما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسفرطاط وبقرط ، وأفلاطون ، وأوسططاليس ، وأمثالهم ، وأطباق طوائف من متبعهم وضاللهم ، في وصف عقوبهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم – لفروط الذكاء والفتنة – باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكاياتهم عنهم ، أنهم – مع رزانة عقوبهم ، وغزاره فضلهم – منكرون للشريائع والنحل ، ويراجدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة ، وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدتهم طبعهم ، تجلموا باعتقادهم الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانحرطاً في سلوكهم ، وترفعوا عن مسيرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء . ظنناً بأن إظهار التكاليس ، في التروع عن تقليد الحق ، بالشرع في تقليد الباطل ، جمال . وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد ، عن تقليد ، خرق ونجبال .

(١) خطبة كتاب (تِهافت الفلسفة) ص ٧١ من الطبعة الثالثة .

الذى كان أسبق من الغزالي في التعرض لهذه المسألة ، كان على الغزالي حين يحيى دوره في الرد أن يضع الأمور في مواضعها . ولا يبدل فيها أو يغير . ومن هنا كان من الضروري – فيما أعتقد – أن يرجع إلى المسائل في مصادرها الأصلية ليكون فهمها الفهم الصحيح ، ومعرفة الأطوار التي تواردت عليها ، وما اعتبرها من زيادة أو نقص ، أو تغيير ، أو تحريف [...] الخ] .

* * *

نعم قد تبيّنت فيها مضى – كما كان من الممكن لغيري أن يتبيّن – أن مسائل كتاب (تهافت الفلسفة) تقع تحت علمين مختلفين ، وأنه لهذا ، ينقسم إلى قسمين مختلفين .

ولعل الجديد الذي أباغت به القراء اليوم أن كتاب (تهافت الفلسفة) ثلاثة أقسام لا قسمان فقط ، وأنه يحتوى على نفس الأقسام التي احتواها كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا :

المنطق والطبيعي والإلهي

نعم إن المنطق جزء من كتاب (تهافت الفلسفة) الذي عرف عامة القراء من أمره أنه كتاب يحتوى عشرين مسألة هي أهم المسائل التي عالجتها الفلسفة ، عرضها الغزالي ليكشف عن الغلط الذى داخل الفلسفة وهم يعالجونها دون أن يفطنوا له .

وعرف خاصة القراء من أمره ، أن هذه المسائل العشرين موزعة بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ، مع الوقوف أو مع عدمه ، على معرفة الدور الذى تقوم به كل مسألة على حدة من هذه المسائل العشرين . وللموضوع الذى تتخذه محوراً تدور حوله ، وهل يرجع إلى العلم الطبيعي ، أم إلى العلم الإلهي .

ومنذ اليوم سوف يعرف هؤلاء وأولئك أن الغزالي جعل المنطق جزءاً من كتاب (تهافت الفلسفة) كما جعل (ابن سينا) المنطق جزءاً من كتابه (الإشارات والتنبيهات) وإن اختلف الغرض الذى من أجله اتجه كل منها إلى جعل المنطق جزءاً من كتابه ، أولاه من العناية والأهمية ، ما هو جدير به عنده .

فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً .

والبله من العوم ، بعزل عن فصيحة هذه المهواء ، فليس في سجيهم حب التكاليس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أولى إلى الخلاص من فطانة براء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً ، على هؤلاء الأغبياء انتدب لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلسفه القدماء ، مبيناً تهافت عقidiتهم ، وتناقض كلامهم ، فيما يتعلق بالإلهيات .

وكاشفاً عن غواصي مذهبهم وعواوه ، التي هي على التحقيق مضائق العقول ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما انتصروا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ؛ ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ؛ اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوبة ، والآراء المعكوسة الذين لا يوبه لهم ، ولا يعبأ بهم ، فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار . وعمر الأغبياء والأغمار .

ليكف عن غلواته من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلسفه ورؤسائهم براء مما قدروا به من جحد الشرائع ، وأئمهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ، وأئمهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سوء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما اندعدوا به من التخابيل والأباطيل ، ونبين أن

لقد حدثنا الغزالى عن نفسه ، قال : إنه قد عكف - قبل أن يناقش الفلسفه - على دراسة الفلسفه ، حتى وقف على غورها وغائتها ، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يفطن له الفلسفه أنفسهم ، وأراد أن يقيم على ادعائه شاهداً علیاً ، فألف كتابه المسى (مقاصد الفلسفه) صور فيه الفلسفات : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، الذي يشهد له ببلوغ مرتبة في الفلسفه تسمح له بإبداء الرأي فيها لما أو عليها .

والغزالى حين ينقد الفلسفه في كتابه (تهافت الفلسفه) لا يتوقع من قارئه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفه تحول له الوقوف منها بين رجالين : مؤيد وهادم .

ومثل هذا لا بد أن يكون عارفاً بالمنطق ؛ إذ المنطق بداية التحرك نحو الفلسفه ، ففروع من أن من يزيد أن يقف منها موقفاً بين مؤيد وهادم ، لا بد أن يكون قد درس المنطق .

وإذا كان قد أخذ بنصيحة الغزالى من ضرورة قراءة كتاب (مقاصد الفلسفه) قبل قراءة (تهافت الفلسفه) وبين أقسام كتاب (مقاصد الفلسفه) (٢) الثلاثة ، قسم خاص بالمنطق .

فواضح من هذا أن المنطق لن يكون له في ملحوظ الغزالى ، نفس الاعتبار ، - الذي كان له في ملحوظ ابن سينا ، فلن تكون هناك ضرورة تدعو إلى أن يكون

(١) المصدر السابق .

(٢) وقد طبعناه قبل هذا الكتاب .

المنطق هو القسم الأول من كتاب (تهافت الفلسفه) ، كما كان القسم الأول من كتاب (الإشارات التنبهات) .
لكن لا تزال هناك ضرورة تدعوه ، لإدخال المنطق قسماً في كتاب (تهافت الفلسفه) وهذه الضرورة يشرحها الغزالي بقوله :

[من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج – إذا أور عليهم إشكال في معرض الحاجاج – قوله : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعنى العلوم على الأنفاس الذكية . ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات ، إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .
فنتقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل – وهو الحساب –

فلا تعلق للإلهيات به

نعم قوله : إن المنطقيات لا بد من إحكامها ، هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في «فن الكلام» «كتاب النظر» فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً .
وقد نسميه (كتاب الجدل) .

وقد نسميه (مدارك القول) .
فإذا سمع المتكلّس المستضعف اسم (المنطق) ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلسفه .

ونحن لدفع هذا الخبال ، واستئصال هذه الحبطة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في (مدارك القول) في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردها بعبارات المنطقين ، ونصبها في قوالبهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم – أعني بعباراتهم في المنطق – ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في (كتاب القياس) وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و «قاطيغورياس» التي هي

من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .
ولكنا نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب ؛ فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ؛ ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فتخرجه ؛ حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لم يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل ، في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب (عيار العلم) الذي هو المقرب بالمنطق عندهم^(١) .
هكذا : ما يسمى عند الفلسفه (منطقاً) .

يسمى عند الغزالي :

- تارة (كتاب النظر) .
- وتارة (كتاب الجدل) .
- وتارة (مدارك العقول) .
- وتارة (عيار العلم) .

ويوافق الغزالي الفلسفه ، في أن ما يسمى (المنطق) أو (كتاب النظر) أو (كتاب الجدل) أو (مدارك العقول) أو (عيار العلم) أمر ضروري لا غنى عن أحکامه ، فهو كالآلة ، يتوقف عليها فهم الفلسفه عند الفلسفه ، ويتوقف عليها فهم نقد الفلسفه عند الغزالي .

وهذا الاعتبار لا بد للغزالي – كما لا بد للفلسفه – أن يؤلف في المنطق ، ولا اعتبار آخر ، خاص بالإغزالي ، هو أن لا يظن أن المنطق فن غريب عن غير الفلسفه لا يعرفه إلا الفلسفه ، لا بد إذن للغزالي أن يؤلف في المنطق .

ولكن رب إنسان على ذكر من دراسته المنطقية التي لا بد أن يكون قد مر بها قبل أن يحدث نفسه بالوقوف موقف الحكم بين مؤسس الفلسفه وهادمها ، فما على مثل هذا الشخص أن يشرع في المقصود دون العودة إلى مدارسة الآلة مرة ثانية .

ومن أجل هذا الإنسان وأمثاله ، وضع الغزالي المنطق في آخر كتاب (الهافت) كجزءه الأخير ، بدلاً من وضعه في أوله ، كجزءه الأول ، على نحو ما صنع ابن سينا في (الإشارات) .

(١) تهافت الفلسفه ص ٨٢ ، ٨٣ طبعة ثالثة ، دار المعارف .

(ولكنا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب) وما في آخر الكتاب ليس خارجاً عن الكتاب ، ولكنه الجزء الأخير منه .

وهو يشير في موضع آخر من (كتاب التهافت^(١)) بما يفيد ذلك أيضاً حيث يقول ، بعد تعداد المسائل العشرين التي أظهرت تناقض الفلسفه فيها : (وهذا ما أردنا أن نذكر تناقض مذهبهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعة .

وأما الرياضيات ، فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفه فيها ؛ فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالغة ، وسنورد في كتاب (معيار العلم) من جملته ، ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب .

فقوله (من جملته) يعني من جملة (كتاب التهافت) فباحث المنطق من جملة (كتاب التهافت) بنص الغزالى ، فهي جزء من الكتاب ، لاكتاب مستقل . وليس في تسميته (كتاب معيار العلم) مثلاً ، أو (كتاب الجدل) ما يبرر القول بأن الغزالى يعتبره كتاباً مستقلاً قائماً بذاته ، فإن كلمة (كتاب) في اصطلاح كثير من المؤلفين تستعمل أحياناً مرادفة لكلمة (قسم) أو كلمة (فصل) وهذا الغزالى نفسه ، يجعل (معيار العلم) كتاباً ، فكتاب لـ (القياس) وكتاب لـ (الجدل) وهكذا .

* * *

إن ما يسمى إذن (معيار العلم) و (كتاب النظر) و (كتاب الجدل) و (مدارك العقول) هو قسم ، وقسم آخر ، من كتاب (تهافت الفلسفه) والأمانة العلمية تقتضي إيوازه في هذه الصورة . سواء طبع على انفراد ، أو طبع ضمن كتاب التهافت في جلدة واحدة .

(١) ص ٨٥ طبع دار المعارف ، الطبعة الثالثة .

أما من لم يكن على ذكر من قواعد المنطق ، فليبدأ أولاً بآخر الكتاب لا بأوله ، أي يبدأ بالمنطق .

فالمنطق إذن قسم من الأقسام المكونة لكتاب التهافت . وهذا القسم تدعى اعتبارات في نظر الغزالى ، إلى أن يكون القسم الأخير من الكتاب ، لا القسم الأول منه .

وهذا القسم لا يتم الغزالى بأن يعطيه اسماء خاصةً كما لم يعط القسم الإلهي ، ولا القسم الطبيعي ، اسماء خاصةً ، ما دام الاسم العام للكتاب وهو (تهافت الفلسفه) يدل عليه دلالة ضمنية ، كما يدل على قسميه دلالة ضمنية ، كذلك .

وإذا كان الغزالى قد ذكر جملة أسماء لهذا القسم فسماه : مرة (كتاب النظر) .

مرة (كتاب الجدل) .

مرة (مدارك العقول) .

مرة (معيار العلم) .

فلم يكن قصده إلا أن يعرف المخدوعين بالفلسفه أن ما يذكر تحت هذا العنوانات ضمن فصول كتاب الكلام ، هو نفس الذي يذكره الفلسفه في الفلسفه تحت عنوان (المنطق) .

فليست هذه الأسماء أعلاماً شخصية للقسم الثالث من كتاب التهافت ، فلم يك معقولاً أن يحمل الغزالى تسمية قسمين من الكتاب ، هما المقصودان بالذات ، ثم يسرف في تسمية قسم ليس مقصوداً بالذات منه .

وليس أسماء له باعتباره كتاباً مستقلاً منفصلاً عن كتاب (تهافت الفلسفه) كما تسرب إلى الأذهان حتى طبع وحده مستقلاً دون إشارة إلى أنه جزء من كتاب (تهافت الفلسفه) فالغزالى نفسه قد صرخ في النص الذى مر بنا ؛ أن ما يسمى (مدارك العقول) هو جزء آخر من كتاب (تهافت الفلسفه) وذلك حيث يقول :

ولما كان قد فاتني طبعه مع باق أقسام كتاب التهافت في جلدة واحدة فإني أطبعه منفرداً ولكنني أعطيه حقه في التسمية بـ (تهافت الفلسفه) حتى لا أصبح عليه حقاً أعطاها له مؤلفه نفسه ، مع الإشارة إلى أشهر هذه التسميات الفرعية ، التي أطلقها عليه الغزالى في مقابلة تسمية الفلسفه له بـ (المنطق) .

وأشهر هذه التسميات هو (عيار العلم) .

والحمد لله أولاً وأخيراً .

مصر الجديدة :

في ٢٧ من شعبان سنة ١٣٧٩

١٩٦٠ من فبراير سنة

سلیمان دنیا

مُتَّدِّمة

إن (عيار العلم) للغزالى ، الذى أخذ صورة كتاب مستقل ، رغم أنه الجزء الثالث من كتاب (تهافت الفلسفه) قد حوى مباحث منطقية ، جمعت إلى جانب الدقة ، الخصوبه ، وأعني بالخصوصه ، الحياة التى تشيع فى أنحاء الكتاب ؛ إن مباحث المنطق قد اتسمت بالخلف والحدب كما اتسمت مباحث الرياضة مثلاً ، ولكن مباحث المنطق في (عيار العلم) تتسم بالحياة والخصب ، فأنت وأنت تقرؤه ، تقرأ منطقاً له كل خصائص المنطق من استيعاب ودقة ، ولكن طريقة عرضه عليك تجعله شيئاً جيبياً إلى نفسك ، كأن لك به معرفة سابقة ، يجعلك شديد الأنس به ؛ وكأنى بالغزالى لا يحاول أن يصب في عقلي وعقلك شيئاً غريباً عنا ، ولكنه يحاول أن يعرفنا بشيء قار في نفوسنا نعرفه من قبل ولكننا كنا قد غفلنا عنه .

هذا إلى جانب الأمثلة التى قصد الغزالى ، لا أن يوضح بها قواعد المنطق فحسب ، ولكن أن يثير أيضاً أمامنا بعض مشاكل من نوع يلذ لنا أن نعرف وجه الحق فيه ، وهو يأخذ بيدهنا إلى تعرف هذا الحق؛ في تؤدة ، وفي رفق . والكتاب من هذه الناحية حافل بالمسائل التى إذا تأملها القارئ خرج من الكتاب ببررة علمية لا تقل قيمتها عن قيمة المنطق النبى كان المدف الأصيل من تأليف الكتاب .

ولكى لا يكون قوله هذا مجرد دعوى سأحاول فى هذه العجلة إثارة بعض ما يمكن أن يثار من هذه المشاكل . وسأحاول أن أنوع فى العرض فأجعل بعضها مشاكل تتصل بالمنطق وبعضها الآخر ، مشاكل من نوع آخر ، مما عرض له الغزالى بجانب المنطق ، وأفاد به فوائد لا يقل خطورها عن فوائد المنطق .

* * *

ويجدر بي أن أجعل للمنطق ومشاكله الأولوية فى هذا المقام ، وإذا قيل

وإذا كنا بحاجة شديدة إلى أن نعرفحقيقة الحال بالنسبة لليقين ، وهل هو طريق صحيح لإفادة علم جديد ؟ أو هو كالحلقة المفرغة لا يدرى بدايتها من نهايتها ، ولا أوطا من آخرها .

فتحن أيضاً بحاجة شديدة إلى معرفة مبلغ إفادة التجربة لليقين . والباحث عن الحق يهمه الوقوف على مبلغ صلة التجربة باليقين ؛ فإن العلم في عصرنا الراهن علم تجربى ، فهل تتلاقي على أنه يقين ؟ أم هو فقط ظنون ؟

وأحب أن أشير هنا إلى أن اليقين بالمعنى العلمي له طابع خاص ، إن توفر في الإدراك كان هو اليقين الذى ننشده ، وإن لم يتتوفر كان شيئاً آخر من المعرفة أو من العلم ، أو ما يقع تحت أي اسم نشاء ، سوى اسم اليقين . وهذا الطابع يصوّره الفرزلي^(١) بمثال ، ويصوّره بحد .

أما المثال ، فيقول : إن اليقين مثل قوله : الثلاثة أقل من العشرة ؛ فإذا تبيّنت مفهوم (الثلاثة) ومفهوم (العشرة) ومفهوم (أقل من) وتيقنت بعد ذلك مفهوم قوله (الثلاثة أقل من العشرة) فلو عارضني معارض وحاول صرف عن التساؤل بمفهوم هذه القضية ومفادها ، وادعى كذبها وكذبى ، وأقام على دعواه دليلاً هو قلب العصباً ثعباناً ، وقلبها بالفعل ، ما تخلّيت عن يقيني ، ولا تسرب إلى نفسى شيء من شك في صدق وصدق القضية ، وظلّ وثوق بها كما كان قبل قيام هذا الدليل .

وكل الذي يحدث عندي هو شيء يثيره في نفسى الفضول وحب الاستطلاع بالنسبة للمقدرة التي لدى هذا الشخص الذى استطاع بها أن يقلب الجمامدة كائناً حياً . هذا هو المثال .

أما الحد فهو : أنه الإدراك الذى لا يمكن - بل يستحيل - رفعه .

هذا هو اليقين الذى أسئل : هل يمكن للتجربة - التي هي وسيلة العالم التجريبية ، التي صارت لها النفوذ الأول في عصرنا هذا ، أو كاد - أن تفيد هذا اللون من الإدراك ؟

(١) في كتاب المتنفذ من الضلال .

المنطق ومشاكله ، فلا يخطر ببالى سوى مشكلتين اثنتين : أولهما : تتصل بالمنطق القديم ، والمنطق الحديث معًا ، تلك هي مشكلة القياس .

أما المنطق القديم فواجبه - عندي - أن يدرس ألوان الطعون التي يطعن بها المحدثون (القياس) ويتهمنه بالعمق وعدم الإنتاج .

والقياس هو من المنطق القديم ، بمثابة القلب ، أو الرأس من الجسد ؛ فلو أطّيبح بهذا القلب ، أو بهذه الرأس ، لما بي إلا فضلة ميتة لا تغنى عن الكائن الحى شيئاً . فإذا حرص أصحاب المنطق القديم على أن يظل منطقهم حياً ، فلا بد أن يوالوا حقّته بصنوف الأدوية التي تقيه هجمات خصومه وإلا فليشهدوا تشيع جنائزه ، وليتقبلوا عزاء الناس لهم فيه .

إن واجبهم أن يستمعوا كل ما يقال ، وأن يكونوا على استعداد لأن يستمعوا كل ما سيقال من نقد يوجه للقياس ، ليحدّدوا موقفهم ، ويتحيروا إما أن يستسلموا لخصومهم ، أو ينجروهم العداء .

أما المنطق الحديث ، فهو المظهر الجديد لهذا العلم الذى عرفه الناس قدّيماً منذ بدءاً يفكرون . ويطيب دائمًا لأصحاب الدعوة الجديدة أن يتيسّر لهم إقناع الغير بأن هناك مكاناً للدعوتهم ، و مجالاً لتفكيرهم ، وإذا لم يتيسّر لهم إيجاد هذا المكان ، وإفساح هذا المجال إلا بتقويض القديم وهدمه ، فعلوا . وهو بهذا الدافع يعملون وبقوته ينطلقون وتضطرّهم طبيعة عملهم أن يصادموا وأن يهاجموا ، ولا خير للعلم في أن نحد من نشاطهم ، أو تقف في طريقهم إلا بما يقتضيه الإنصاف الذي يفرض علينا أن نوازن بين قديم غيرهم ، وجديدهم ، جاعلين الحق رائداً ، والصواب هدفاً ، غير متأثرين باسم الجديد الذى تخضع له التفوس عادة بعامل حب التجديد الذى يخلص التفوس من الملل والسير على أسلوب رتيب ، ولا نافرين من القديم ، أو متعصبين له ، ببراعة قوامها الملل ، أو الإلف والعادة .

وثانيهما : يتصل بمشكلة أخرى ، قد أسمّيها (التجربة) أو أسمّيها (الاستقراء) وهذه المشكلة ، إن صحت أن تسمى مشكلة - لها عندي اعتبار - لا يقل عن الاعتبار الذى أوليه للقياس .

إن واجب المنطق الحديث – بل والمنطق القديم أيضاً – أن يبحث هذه المشكلة .

من حيث إن التجربة منهاج لكتسب معارف جديدة ، والمنطق هو المسئول عن فحص هذه المناهج .

ومن حيث إن مفاد التجربة قد يتعارض مع مفاد مناهج أخرى من مناهج كسب المعرف ، وبدون معرفة قيمة كل منهاج لا يتيسر لنا المماضلة بين مفادة ومفادة غيره .

و قبل أن أقول هنا الكلمة عن كل من هاتين المشكلتين في الحدود التي يسمح بها التقاديم لكتاب أحب أن أضع بين يدي القارئ موضوع (اليقين) مفصلاً كما ورد في هذا الكتاب الذي بين أيدينا .

يقول الغزالي [] :

فصل في بيان البيقين

البرهان اليقيني ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ؛ فإنها تكون يقينية أبدية ، لا تستحيل ولا تتغير أبداً ؛ وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه ، كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثالها :

فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية .

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، معتبراً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخترطت ببالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً .

فإن افترن به تجويز الخطأ وإمكانه ، فليس بيقيني .

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان ، فإن عرفته معرفة على حد قولنا ، فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم في النظر والعلقيات درجة ، وأورث ذلك عندك أحتمالاً ، فليس اليقين تماماً .

بل لو نقل عن النبي صادق تقىضه ، فينبغي أن يقطع :
بكذب الناقل .

أو بتأويل النقط المسنوع عنه .
ولا يخطر ببالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فشك في بنوة من حكمي عنه خلاف ما عقلته إن كان ما عقلته يقينياً . فإن شككت في صدقه ، لم يكن يقينك تماماً .
فإن قلت : ربما ظهر لي برهان صدقه^(١) ، ثم سمعت منه ما ينافق برهاناً
قام عندي .

فأقول : وجود هذا يستحيل كقول القائل :
لو تنافق الأخبار المتواترة ، فما السبيل فيها ، كما لو توافر وجود مكة
وعدمها ؟

فهذا محال ، فالتنافق في البراهين الجامدة للشروط التي ذكرناها^(٢) ، فإن أريتها ، متناقضة ، فاعلم أن أحدهما ، أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة .
فتفقد مطان الغلط ، و (المثارات السبع) التي فصلناها^(٣) .

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسلیم مقدمات البرهان على أنها أولية ،
ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهبة .
ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه^(٤) .

* * *

(١) يعني (النبي) .

(٢) انظرها فيما يأتى في مباحث القياس ، وشروط أشكاله .

(٣) انظرها فيما يأتى .

(٤) لقد مر بما في صدر هذا الفصل أوصاف هذا الحد وهي أوصاف تجعل من يخالف هذا اليقين إما مقطوعاً بكذب قوله .

أو بضرورة تأويله وصرفه عن ظاهره ، ليتلاقى مع اليقين .

وكذا المقولات التي لا تحازيها الوهيات^(١).

فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات؛ ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه، إلا بطول ممارسة العقليات، وفطام العقل عن الوهيات، والحسينيات، وإناسها بالعقليات الخصبة.

وكلما كان النظر فيها أكثر، وبالحد في طلبها أتم، كانت المعرف فيها إلى حد اليقين التام أقرب.

ثم من طالت ممارسته، وحصلت له ملكة بذلك المعرف، لا يقدر على إفحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد متزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده، إلا بأن يرشه إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم، وطول التأمل فيها، حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان صحيح الحدس، ثاقب العقل، صاف الذهن.

ولأن فارقه في الذكاء، أو في الحدس، أو تولى الاعتبار الذي توأه، لم يصل إلى ما وصل إليه، وعند ذلك يقابل^(٢) ما يحكيه عن نفسه بالإنكار، ويشتغل بالتهجين والاستبعاد.

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحًا، بل لا يبيث إليه أسرار ما عنده، فإن ذلك أسلم بجانبه، وأقطع لشغب الجهال. فاكل ما يرى يقال، بل صدور الأحرار قبور الأسرار^[٣].

انتهى الفصل الذي عالج فيه الغزالى مشكله (اليقين) ومنه نعرف حقيقة

(١) هذا لون آخر من ألوان اليقين، يربنا في فصول الكتاب أمثلته. ولعله يعني بقوله (لا تحازيها) أن لا تقابها، ليخلص لنا أقسام ثلاثة حاصرة على التصور الآتي:

قسم : يتساند فيه العقل والهم ، وهو الساق المشار إليه ، بقوله (الحسابيات ، والهندسية ، والحسينيات).

وقسم : يتساند فيه الهم والمعلم ، وهو اللاحق المشار إليه بقوله (فاما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ... إلخ).

وقسم : لا يتعاونان ولا يتعاندان ، وهو الذي معنا ، المشار إليه بقوله (وكذا المقولات التي لا تحازيها الوهيات).

(٢) فاعل (ي مقابل) هو من لم يبلغ في الذكاء ، وقوة الحدس ، وتولى الاعتبار ، مبلغ (من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بذلك المعرف).

وفاعل (يحكيه) هو (من طالت ممارسته ، وحصلت له ملكة بذلك المعرف).

وكما يظن فيها ليست أولية ، أنها أولية^(٤) فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية ، فيشكك فيها.

ولا يتشكك^(٥) في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة مخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة^(٦) ، بمحاجة الجليلات ، حتى تأنس النفس بسماعها ، فيشكك في اليقيني^(٧).

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتنزع النفس للتصديق به ، وظن أنه يقبل بكلة سماعه.

وهذا^(٨) أعظم مثارات الغلط ويعزى العلاء من يحسن الاحتراز من الاغترابه.

* * *

فإن قلت : فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات.

قلنا : ما يتساعد فيه الهم^(٩) والعقل من : الحسابيات ، والهندسية ، والحسينيات ؟ كثير^(٧) ، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات.

(١) وقد أرشد إلى ذلك قوله (وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسلیم مقدمات البرهان على أنها أولية ، ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهية).

(٢) بيان للسبب الذي يجعل بعض الناس على التشكيك فيما لا يقبل الشك.

(٣) لا ينبع للقارئ أن يظن أن هذا الحكم عام في جميع المتكلمين؛ فإن الغزالى يقيد الحكم عليهم بهذا الحكم بأئمه (المتعصبين للمذاهب الفاسدة) والذى يقرأ عن الفرق الإسلامية ، يجد بينهم من ينطبق عليه هذا الوصف ، كا يجد من لا ينطبق عليه.

(٤) في هذا إشارة إلى أن الإلحاد بالشيء على النفس طريق لإرغامها على قبوله ، من غير أن تشعر بها مرغمة ، وهذا هو السر في أن المبطلين من أرباب المذاهب المدama ، يكترون من الدعاية المذهبية ؛ فالإكثار من الدعاية لون من ألوان الإلحاد.

(٥) لعل الإشارة في قوله (وعدنا) راجحة إلى القسمين جيمياً : أن يظن فيها ليس بأول ؛ أنه أول .

وأن يتكرر على السمع ما ليس يقيناً من المحمودات ، فتنزع النفس للتصديق به ، وظن أنه يقيني.

(٦) انظر ما يأتى للغزالى من بحوث حول (الهم) لتعرف مبلغ خطر هذه (القوة) ومبلغ نفعها ؛ فمن أحاطها الشبت بالحسينيات ، وإياده الاعتراف إلا بما يكون حسياً ... إلخ.

(٧) هذا يعني أن لدينا قدرًا كبيراً من التضاديات القينية بالمعنى الذي وصفه الغزالى في هذا الفصل ، في الحالات المسائية ، والهندسية ، والحسينية.

(اليقين) ونعرف أن (البرهان) عند الغزالي طريق يمكن من الوصول إلى هذا (اليقين) ، ما دامت مقدماته يقينية بالمعنى الذي وصفناه ، وما دامت شرائط إنتاجه حاصلة .

فعن (اليقين) بهذا المعنى يبحث المناطقة ، ويدعى أصحاب (المنطق القديم) أن (القياس) طريق من طرائقه ، ووسيلة من وسائله ، وينكر عليهم المناطقة الحدثون ذلك ، بحجة أنه لا يوصل إلى جديد ، ف نتيجته التي يدعى الحصول عليها منه ، بعد استكمال مقدماته وشرائط إنتاجه ، هي – عند المناطقة الحدثين – معلومة قبله ، فهي سابقة عليه ، لا تابعة له .

وهذا الموقف ، بين القديمي من المناطقة ، والحدثين منهم ، يصور لنا إحدى المشكلتين اللتين أشرت إليهما سابقاً .

أما الثانية ، فهي التجربة ، وإن بازائها أتساعل : هل هي قادرة على أن توصلنا إلى يقين من هذا النوع ، أم كل بضاعتها ظنون ورجحانات .؟ وكما قلت سابقاً : إن واجب أنصار المنطق القديم أن يدفعوا عن (قياسهم) طعنات خصومهم ، وإلا فليس لهم إليهم يهيلون عليه التراب ، ويفرغون منه .

وواجب أنصار المنطق الحديث ، أن يعرفوا :

هل التجربة تفيد اليقين ؟ اليقين الذي وصفناه ، وأوضحتنا .
أم هي فقط تفيد ظناً ورجحاً .

ولما كان الغزالي قد عرض لكل واحد من الأمرين في كتابه هذا ، فإني
قابل فيما كلامات :

القياس

لست أدرى لماذا شغلني أمر القياس ، وصرت كلما ذكر المنطق خطراً القياس بيالي ، مع أنه لا يدخل ضمن جدول دراسي في الكلية ، ولا أقرأ عنه لنفسي إلا لضرورة ملحة ، كمناسبة إخراج كتاب في المنطق ، أو نحو ذلك ، ورغم ذلك فإنه أصبح يفرض نفسه على ، ويشير في نفسي الاهتمام به لأدنى مناسبة .
لعل السر في ذلك ، أنه بدا لي كمشكلة ، ومن عادتني أن ما أحس به كمشكلة

تتوثق بيته وبين نفسى صلة لا حيلة لـ فيها ولا اختيار . ولست أدرى على وجه التحديد تكيف هذه الصلة ، فهل هي صلة الحبة التي ترغم من بحب على إدامه التفكير فيها يحبه ؟

أم هي صلة الكراهة التي لا تفتّأ تلوح للنفس بصورة ما تبغض ؟
لعلها صلة هي مزيج من الأمرين جميعاً ، فإن المشكلة تعنى حقاً قد اختلط به باطل ، وامتزج كلامها بالآخر مزجاً عز معه فصلهما وتخلص كل منها عن الآخر .

فالحق في المشكلة هو الجاذب الذي تقوم بيته وبين أهل العلم صلة الحبة ؛ فالحق بغية العلماء ومطلبهم ، فهو حبيبه ، ولقاوه نهاية أملهم .
والباطل فيها هو الجاذب الذي أخفى الحق ، وفوت على أهل العلم فرصة لقائه ، فهو خصمهم وعدوهم ، ما يفتقرون يذكرونه لخطورته عليهم .

وسواء صح ما علّت به أمر انشغالى بالقياس ، أم لم يصح ؛ فالواقع الذى لا سبيل إلى إنكاره أن (القياس) أصبح له فى نفسى مكان بين مجموعة المشاكل التى أرى أنها تحتاج إلى حل .

ولقد عرفت ما قاله المناطقة الحدثون عن القياس ، وأدركت أن ما يتعلّج في صدورهم بخصوصه ، شبّهات تتطلب الحل ، ولا يمكن التغاضي عنها ، ولقد أفادت من كتاب (عيار العلم) الذى بين أيدينا ، أن الفلسفة الحدثين لم يكونوا أول من تنبأ أو نبه إلى هذه الشبهات ، فالغزالى القديم قد عرفها قبلهم ، وعرضها بصورة من القوة تدل على مبلغ تحريره للبيان ، وتخليصه الحق من الباطل ، وإن عارض في هذا المقام هذه الشبهات كما صورها الغزالى ؛ وعارض أيضاً لوجهة نظر الغزالى في رد هذه الشبهات ودفعها ، وعارض أخيراً ، رأى في موقف الغزالى من مناقشة هذه الشبهة .

يقول الغزالى في القسم الثالث من الفصل الذى عقده تحت عنوان (الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية) .

[ومنها قوله : إن الطريق الذى ذكرتموه في الإنتاج لا يتفعّل به ؛ لأن من " عَلِمَ " المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل في المقدمات عين

النتيجة ؟ فإن من عرف :
أن الإنسان حيوان .
وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف في جملة ذلك :
أن الإنسان جسم .

فلا يكون العلم بكونه جسماً ، على زائد مستفاداً من هذه المقدمات) .

هذا هو الاعتراض الذي كان يظن أن المناطقة المحدثين هم أول من تنبه له ونبه عليه . إن الغزالي يعرضه بنفس الصورة التي يعرضها بها المحدثون ، وإن فالقدامى كانوا من الحية والاحتياط بحيث تنبهوا إلى كل ما يحيط به (القياس) الذي اعتبروه أوثق طريق لكتاب المعرفة .

ولكن إذا كانوا قد تنبهوا إلى هذا الملحوظ ، فهل استطاعوا أن ينجحوا عنه إيجابة تدفع عنه هذا النقد ؟ وهنا أدع الغزالي يحيط عن ذلك ، يقول :

[قلنا] : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المخصوص ، وإنما يتتفع به فيما يكون مطلوبآً مشكلاً . وليس هذا من هذا الجنس .

بل يمكن أن لا يتبيّن للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بيّنة عنده ، فقد يعلم الإنسان .

أن كل جسم مؤلف .

وأن كل مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم .
وأن الجسم حادث .

فسبة الحدوث إلى الجسم (غير نسبة الحدوث إلى المؤلف) .
وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معاً في الذهن ، مع توجيه النفس نحو طلب النتيجة] .

هذا هو جواب الغزالي ، فهل يقنع أصحاب المنطق الحديث ، بهذا الجواب ؟
أو هل تقنع أنت وأنا به ، باعتبارنا حكميين بين أصحاب المنطق القديم الفخورين
بالقياس ، وأصحاب المنطق الحديث الناقمين عليه ؟

إني لكي أجيّب عن هذا السؤال ، أرى أن أتقدم بسؤال آخر هو :
كيف توصلنا إلى العلم بالكبرى ؟ فإن الكبri في مثالنا السابق هي :
كل مؤلف حادث .

ولا شك أن النتيجة القائلة :
الجسم حادث .
داخلة في هذه الكبri .

ويهمني جداً معرفة جواب هذا السؤال : فإنه لو فرض أن العلم بالكبri ،
وهي :

كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق استقراء أفراد المؤلف واحداً واحداً ، فلا شك أن (الجسم)
باعتباره فرداً من أفراد المؤلف لا بد أن يكون قد تم العلم بمحدوده ، قبل الحصول
على الكل القائل :

كل مؤلف حادث .

وإذن فلن يكون هناك محل لاستنباط :
أن الجسم حادث .

من قولنا :

كل مؤلف حادث .

لأن الشأن في المستنبط ؛ أن يكون العلم به متقدراً عن العلم بالمستنبط منه .

وقد علمنا أن الكبri القائلة :
كل مؤلف حادث .

على فرض أن العلم بها قد تم عن طريق استقراء جزئياتها ، يكون العلم بها ككل
متقدراً عن العلم بجزئياتها التي من بينها :
الجسم حادث .

فعلى هذا الافتراض لا يكون بحواب الغزالى أية قيمة . فقوله :

[بل يمكن أن لا يتبيّن للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بيّنة عنده] قول لا وزن له على هذا الافتراض ؛ إذ حين تكون الكبرى معلومة بطريق الاستقراء ، لا يمكن أن تكون الكبرى بيّنة ، والنتيجة غير بيّنة .

* * *

أما لو كان العلم بالكبرى ، التي هي ، في مثالنا :
كل مؤلف حادث .

قد تم عن طريق ادعاء أن هناك تلازمًا :
بين التأليف ، أى التركيب ، بصرف النظر عن كون المؤلف جسماً أو غيره .
وبين الحدوث .

من حيث إن المؤلف بحاجة إلى ما تألف منه ، ومتأخر في الوجود عنه ، وهذه
أمامارات الحدوث .

فإذا صرحت هذا الادعاء وأمكن من هذا الطريق إقامة الدليل على وجود تلازم
بين التأليف والحدوث ، يسوغ الحكم بأنه كلما وجد التأليف وجد الحدوث ، صحت
القضية القائلة :
كل مؤلف حادث .

من غير أن يكون العلم بها متوقفاً على سبق العلم بجزئياتها ؛ بل إنه في هذه
الحال يكون العلم بها حاصلاً أولاً ، ويمكن أن يستتبع منها حدوث كل ما يندرج
تحت [المؤلف] ، وما دام الجسم مؤلفاً ، فيتمكن استنباط حدوثه ، بوساطة قولنا :
الجسم مؤلف .

وكل مؤلف حادث .
فابلجسم حادث .

وعلى أساس هذا الفرض لا يسوغ لأصحاب المنطق الحديث أن يدعوا سبق
العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى ، ويكون العلم بها زائداً على العلم بالكبرى ؛ لأن
موضوع الكبرى أخذ بعنوان كونه مؤلفاً ، من غير نظر إلى الجسم أو العرض ،
أو غيرهما ؛ لذلك :

كان العلم بالكبرى ما دام موضوعها مأخذًا بالوصف العنوان العام ، غير
العلم بالنتيجة التي موضوعها جزئي خاص من جزئياته .

وكان العلم بالنتيجة تابعاً للعلم بالكبرى .

فليختر الغزالى واحداً من هذين الاتجاهين .

فإن اختار الفرض الأول ، لزمه لا محالة أن القياس استدلال دوري فاسد ،
 وأن النتيجة فيه تابعة له باعتبارها مستنبطة منه . وسابقة عليه باعتبارها جزئية من
جزئيات الكبرى ، يتوقف العلم بالكبرى على العلم بها أولاً .
ومن هنا يأتي الدور ويأتي الفساد .

وإن اختار الفرض الثاني ، لم يبق للاعتراض — القائل : إن العلم بالنتيجة ليس
جديداً . وليس متاخراً عن المقدمات — محل .

وهما يؤكّد أن الاعتراض على القياس بأن فيه دوراً ، وأنه ليس فيه علم جديداً ،
قد قام على أساس أن الكبرى قد علمت بطريق الاستقراء وأنه لا ورود له إلا على
هذا الأساس ، وأن المعترضين أنفسهم لم يستطيعوا أن يوجهوا اعتراضهم إلا على
هذا الأساس .

قال الدكتور زكي نجيب في كتابه (المنطق الوضعي)^(١) عازياً القول إلى
(برادل) :

[فن أوجه النقص فيه — يعني القياس — أنه لا يؤدي إلى معرفة جديدة في
النتيجة ، مع أن أحد شروط الاستدلال ، عند (برادل) هو أن يؤدي إلى نتيجة
جديدة ليست محتواة في المقدمات ؛ لأنني إذا ما قبلت المقدمة :
كل إنسان فان .]

فإنني أدخل في الموضوع (إنسان) كل أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقبت عليه بمقدمة ثانية :
بأن محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعي بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت
إليهم في المقدمة الأولى . وبذلك أكون على وعي كذلك .

بأنه فان .

قبل أن أنص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية .

وإما ألا أكون على وعي بذلك ، فأكون في المقدمة الأولى قد عمت بغير حق ؛ لأنني لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس ، كما زعمت .
وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنني حين ذكرت المقدمة الأولى :
كل إنسان فان .

كنت أريد التعميم حقاً . وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء في المقدمة الأولى ، وبالتالي لا يكون في النتيجة شيء جديد [] .

* * *

هذا هو تحرير الموقف في نظري ، وعند هذا الحد أحس أن الموقف قد انجل ، وأن القياس يمكن أن يجد في الدفاع الذي ذكرته ما يحفظ عليه وجوده ، كما أراد له مخترعوه .

وعندى غير هذا الجواب الذي أنا مطئن إليه كل الاطمئنان جواب آخر
لا يأس بأن أذكره هنا وقد لاح لي هذا الجواب من خلال مناقشة أوردها الغزالى
حول القياس ، في صورة سؤال وجواب ، لكن لا من هذه الحيثية التي نحن
بصددها ، بل من حيثية أخرى ، فكان في تلك المناقشة ما أوحى إلى بجواب عن
هذه المناقشة التي نحن بصددها .

قال الغزالى – في نفس المكان الذى اقتبسنا منه النص السالف – :
(ومها : قول بعض المشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علمًا ، فذلك العلم
تعرف أم لا ؟

فإن عرفته ، فكِّـيمـ تطلبـ ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن
يطلب عبداً آباء لا يعرفه ؟ فإن وجده ، لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فتقول : العلم الذى نطلبـه نعرفه من وجهـه ، ونجهلهـهـ من وجهـهـ ، إذـ نـعـرـفـهـ بالـتـصـوـرـ .
بالـفـعـلـ ، وبالـتـصـدـيقـ بالـقـوـةـ ، ونـرـيدـ أنـ نـعـرـفـهـ بالـتـصـدـيقـ بالـفـعـلـ .

فإنـاـ إـذـ طـلـبـنـاـ عـلـمـ بـأـنـ :

العالم حادث .

فنعلم (الحدث) و (العالم) بالتصور .

ولانا قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين (العالم) و (الحدث)
كقارنة الحوادث ، أو غيرها ؛ فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .
فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث ، علمنا بالفعل أنه حادث ، وإذا علمناه
عرفنا أنه مطلوبنا ؛ إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .
ولو كنا نصدق به بالفعل ، لما كنا نطلبـهـ .

كالعبد الآبق ، نعرفه بالتصور والتخييل من وجهـهـ ، ونجهلهـهـ مكانـهـ ، فإذا أدركـهـ
الحسـ فيـ مـكـانـهـ دـفـعـةـ ، عـلـمـاـ أـنـهـ مـطـلـوبـ ، ولو لمـ نـكـنـ نـعـرـفـهـ لماـ عـرـفـاهـ عـنـ
الظـفـرـ بـهـ .

فلو عرفناهـ منـ كـلـ وجـهـ ، أـنـيـ عـرـفـنـاـ مـكـانـهـ ، لـمـ طـلـبـنـاهـ [] .

فنـ هـذـهـ مـنـاقـشـةـ يـظـهـرـ لـنـاـ أـنـ النـتـيـجـةـ تـأـقـىـ أـخـيـراـ فـيـ الـقـيـاسـ ، هـىـ أـسـبـقـ
خـطـوـرـاـ بـالـبـالـ مـنـ الـقـيـاسـ ، فـهـىـ أـمـرـ نـتـصـوـرـهـ أـلـاـ ، ثـمـ نـبـحـثـ ثـانـيـاـ عـمـاـ يـمـكـنـ
أـنـ يـكـونـ طـرـيـقاـ لـتـصـدـيقـ بـهـ . فـإـنـ الـقـضـيـةـ أـلـاـ مـاـ تـصـادـفـ إـلـاـ إـنـ كـانـ
بـدـهـيـةـ قـبـلـهـ ، إـنـ كـانـتـ نـظـرـيـةـ ، طـلـبـ عـلـيـهاـ الـبـرهـانـ .

فـشـلـ إـذـ قـيـلـ لـنـاـ :

الـعـالـمـ حـادـثـ .

قلـناـ : إـنـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ لـيـسـ بـدـهـيـةـ ، فـإـذـ يـمـكـنـ أـنـ يـرـبـطـ بـينـ مـوـضـعـهـ
وـمـحـمـوـلـهـ ، لـيـبـنـ لـنـاـ أـنـ بـيـنـ (ـالـعـالـمـ) وـ(ـالـحـادـثـ) صـلـةـ ، فـإـذـ قـيـلـ لـنـاـ : إـنـ
(ـالـتـغـيـرـ) مـثـلـاـ هـوـ ذـاكـ الـرـبـاطـ .

فـإـنـ الـعـالـمـ مـتـغـيرـ .

وـمـاتـغـيرـ حـادـثـ .

أـمـكـنـ لـنـاـ أـنـ نـسـتـغـىـ عـنـ هـذـاـ الـرـبـاطـ ، الـذـىـ بـعـمـلـهـ عـلـىـ (ـالـعـالـمـ) وـوـضـعـهـ
ـلـ (ـالـعـالـمـ) قـامـ بـلـوـرـ ماـ يـسـمىـ اـصـطـلـاحـاـ : (ـالـحدـ الأـوـسـطـ) ، فـبـحـدـفـهـ يـعـودـ لـنـاـ
ـفـسـ ماـ كـانـ مـعـنـاـ ؛ وـهـوـ :

الـعـالـمـ حـادـثـ .

إذن فالمقدمتان اللتان تسميان بـ (القياس) مكونتان من المقدمة التي نريد إثباتها ، مع ضميمه ما جلبهن من خارج لترتبط به بين موضوع المطلوب ومحموله .

فالقضية التي نريد إثباتها ، سابقة في الوجود على القياس ، وهي في الوقت نفسه مادة القياس ؛ لأننا بالعثور على واسطة تربط بين موضوعها ومحمولها ، نحصل على ما يصبح مقدمتين ، يجعل هذه الواسطة مكررة ، مع موضوع هذه القضية مرة ، ومع محمولها أخرى ، فينشأ ما يسمى القياس .

وعلى هذا الأساس تكون القضية التي نسميتها — بعد استنباطها من القياس — نتيجة موجودة بالفعل قبل القياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم فتش المرء في معلوماته حتى حصل على وسيط ربط بين طرفيها ، وصحح الحكم فيها ، كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وإنه قد استفيد التصديق بها ، بعد أن لم تكن مصدقاً بها ؟ كيف لا يقال ذلك ، مع أن الواقع أنها علم جديد ، وأنه قد استفيد التصديق بها بعد أن لم تكن مصدقاً بها ؟

وما يؤيد هذا الذي أقول ، ما يرويه الدكتور زكي نجيب في كتابه (المنطق الحديث)^(١) عن (أرسطو) ، حيث يقول :

[وما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن (أرسطو) نظر إلى (القياس) على أنه عملية يقيم بها البرهان على قضية ما ، أكثر منه عملية تستدل بها على نتيجة من مقدمتين معينتين .

ولذا تراه يسأل : « ما المقدمان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؟ أو تلك ؟ » أكثر مما يسأل : « ما النتيجة التي تلزم عن هذا الضرب ؟ أو ذلك من تشكيلات المقدمات ؟

غير أنه إذا ما فرغ من تحديد المقدمات التي تبرهن له على نتيجة معينة ،

(١) ص ٢٤٦

أمكن لمن شاء ، أن ينظر إلى البناء القياسي من الاتجاه الآخر ، فيبدأ بالمقدمتين ، ليرى هل تلزم عنهما النتيجة لزوماً ضرورياً ، أو لا تلزم ؟] .

ومن هنا يتضح جلياً ، أنه قبل وجود القياس يكون في أيدينا قضية نريد إثباتها ، ولا يكون معلوماً لنا صدقها ولا كذبها ؛ لأنها نظرية ، فنبدأ ببحث عن رابط بين طرفيها ؛ فإذا ظفرنا به ، فقد كملت لنا ، منها ومنه ، مادة القياس ؛ إذ بتكرار الوسيط مرة مع موضوعها ، وأخرى مع محمولها ، يتكون لنا ما يسمى قياساً ، ثم نعود فنتنظر في هيأة تركيبه وشروط إنتاجه ، فإن تم لنا كل ذلك ، تم صدق القضية التي كانت معنا أولاً ، والتي أصبحت تسمى بعد هذه العملية ، نتيجة قياس .

فإذا لم تكن معلومة ، ثم علمت بهذا الطريق كيف لا يقال : إنها علم جديد ؟ وأنها استفیدت بعد أن لم تكن مستفادة ؟

إن القول بأنها ليست علمًا جديداً منشأه الظن بأن مقدمتي القياس كانتا موجودتين قبل وجودها ؛ فيقال حينئذ : إن النتيجة المتولدة منها ليست جديدة لأنها متضمنة فيما ولكن هذا الظن فاسد ، كمارأيت من عبارة الغزالى ، ثم من عبارة أرسطو .

هذا وإن في تسمية قدماء المناطقة ، وعلماء آداب البحث والمناظرة للنتيجة بعدة أسماء لشاهدها على صحة ما ذهبنا إليه ، فهم يسمونها (مطلوبياً) ويسمونها (نتيجة) ويسمونها (دعوى) .

ويعالون هذه التسميات فيقولون :

إنها تسمى : (دعوى) باعتبارها مدعوة لم يقدم عليها بعد برهان ، والبرهان هو القياس ، ومعنى ذلك ، أن وجودها سابق على القياس .

ولأنها تسمى (مطلوبياً) حين يبدأ مدعيها يطلب دليلاً عليها ، ومعنى ذلك أنها أيضاً في تلك المرحلة موجودة وحدها ، بدون دليل ، أي قياس .

ولأنها تسمى (نتيجة) حين يجد صاحبها الحد الوسط الذي يربط بين طرفيها ،

يسلم لنا أن النتيجة تكون متصرفة فقط قبل القياس ، من حيث هي دعوى ، لكنها تكون غير مصدق بها .

وأن يسلم لنا أنه يمكن الإثبات بحد أوسط يربط بين طرفيها ، وأنه يحصل من هذا الربط قضيانت بدل قضية بتكرار الحد الأوسط مع كل من جزأيها ، وأن يتالف من هاتين القضيتيين قياس صحيح المادة والصورة .

وأن يسلم لنا أنه بعد تسليم هاتين المقدمتين تصبح النتيجة التي كانت متصرفة فقط قبل ذلك . ، مصدقاً بها بعد ذلك .

لكن ليس يلزم من كل ذلك أن العلم بالنتيجة مستفاد من العلم بالقياس ؛ لأن لقائل أن يقول : مم استفيد العلم بمقدمي القياس ؟

فإن قيل : أنها استفيدةنا من الاستقراء ، لزم أن النتيجة من حيث إنها جزئ من جزئيات الكبرى ، وجب أن تعلم قبل الكبرى ، فيكون علم النتيجة سابقاً علم الكبرى ، وسبق علم النتيجة على علم الكبرى سبق لعلمهما على علم القياس . وإن قيل : إن علم المقدمتين حصل بدون طريقة الاستقراء ، أمكن أن تعلم المقدمتان دون أن تعلم النتيجة ؛ فإذا علمت المقدمتان قبلها لزم من العلم بهما العلم بها قطعاً .

وعلى هذا يكون الجواب الثاني متوقعاً على الجواب الأول .

والذى بتكراره تنشأ مقدمتان ؛ فإذا استوفتا شرائط القياس ، لزمت عنها ما كانت تسمى من قبل (دعوى) ثم (مطلوباً) وأصبحت بعد استنتاجه من (القياس) تسمى (نتيجة) .

في هذه التسميات المعللة على هذا النحو ، ما يؤكد وجودها قبل القياس ؟ فإذا كانت في هذا الوجود الأول غير معلومة ، ثم صارت في الوجود الثاني معلومة فكيف يسوغ لنا أن ننكر الواقع ، وتقول : إنها ليست علمًا جديداً . هذه مكابرة ؟ هذا ولعله لا يتبادر إلى الذهن أن هذه الطريقة – أي طريقة إيجاد القضية المدعاة أولاً ، ثم توليد القياس منها ومن واسطة مجلوبة إليها ، ثانياً – تعنى أننا نعتقد أولاً ، ثم نطلب الدليل ثانياً .

فإن وجود القضية متصرفة فقط ، ليس يعني التصديق بها ، وإنما يعني مجرد التساؤل عن إمكان إثباتها أو عدم إمكان إثباتها ، كما قال الغزالى : [العلم – يعني الدعوى أو المطلوب – الذى نطلب نعرفه من وجه ، و يجعله من وجه : إذ نعرفه بالتصور بالفعل ، وبالتصديق بالقوة ، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل] .

وكما قال (أرسطو) :

(ما المقدمتان اللتان تبرهنان على هذه النتيجة ؟ أو تلك ؟) .

فإن ظهر بحد أوسط ، يربط بين طرفيها ، نقياً أو إثباتاً ، أمكن صوغ قياس يفسر صدقها ، أو عدم صدقها .

وإن لم يظهر بحد أوسط ، ظلت في مجال التصور فقط دون التصديق .

* * *

هذا ؛ ولا أحب أن يفوتنى التنبية على شيء ، لو فاتنى التنبية عليه ، لأنهمت نفسى بأنى إما أغالط نفسى أو أغالط القارىء .

ذلك أن الذهاب إلى القول بأن النتيجة سابقة على القياس ، وأنها تكون مجهرولة قبله ، وتصير معلومة بعده ، لا يصلح دليلاً على أنها مستفادة منه ؛ إذ يمكن أن

وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقيني .
وربما أوجبت التجربة قضاء جزئياً .
وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ولا تخلو من قوة قياسية خفية ، تختلط المشاهدات ، وهي أنه :
لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر في الأكثر من
غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه ، وعدته
نادراً ، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً .
وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى - ولا ينضبط عدد المرات ،
كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر ؛ فإن كل واقعة ها هنا مثل شاهد مخبر ،
وانضم إليه القياس الذي ذكرناه - أذاعت النفس للتصديق .

فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقيناً ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا :
ليس الحز سبباً لموت ، ولا الأكل سبباً للشبع ، ولا النار علة للإحراق ،
ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق ، والموت والشبع ، عند جريان هذه الأمور ،
لابها .

قلنا : قد نهينا على غور هذا الفصل وحقيقةه ، في كتاب (تہافت الفلسفه) .
والقدر يحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أخبر ، بأن ولده جزت رقبته ، لم يشك
في موته . وليس في العلاء من يشك فيه ، وهو معروف بمحصول الموت ، وباحت
عن وجه الاقتران .

وأما النظر في أنه : هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره ، أو بحكم
جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيته الأزلية ، التي لا تحتمل التغيير والتبدل ، فهو
نظر في وجه الاقتران ، لا في نفس الاقتران .

فليفهم هذا ، وليعلم :
أن التشكيك في موت من جزت رقبته وسوسس مجرد .
وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه] .

هذه هي التجربة في نظر الغزالى . وهي عنده :
ربما أوجبت قضاء جزئياً .

التجربة

والتجربة كما قلت سابقاً ، هي ثانية المشككين المنطقتين اللتين لها في نفسي
مكان على الرغم من .

والتجربة كما قلت سابقاً أيضاً ، هي - في نظري - حصة من المنطق الحديث
لأن العلوم المادية قد بلغت في عصرنا شأوا لم تبلغه فيما سبق ، فصار لزاماً على
دارسي مناهج العلوم في عصرنا أن يبيّنوا لنا نصيب التجربة من اليقين بالمعنى
الذي حدناه سابقاً^(١) لليقين .

غير أنه لما كان الغزالى وهو من رجال المنطق القديم قد قال فيها كلمات ،
رأيت أن أعرض لها هنا في المقدمة بهذه المناسبة .

يقول الغزالى - في البحث الوارد تحت عنوان [النظر الثاني من كتاب القياس ،
في مادة القياس - :

الصنف الثاني : المخبرات

وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمتنا :
بأن الضرب مؤلم للحيوان .
والقطع مؤلم .
وزر الرقبة مهلك .

والسمونيا مسهل .
والخبز مشبع .
والماء مروء .
والنار حرقه .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيات .
المصروب .

وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكّد منه عقد قوى لا يشك فيه .

(١) انظر من ٢٦ .

عندنا ، بل كل شئين ليس هذا ذاك ، ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا تقيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل :

الري ، والشرب .

والشيع ، والأكل .

والاحتراق ، ولقاء النار .

والنور ، وطلوع الشمس .

والموت ، وجز الرقبة .

والشفاء ، وشرب الدواء .

وإسهال البطن واستعمال المسهل .

وهل جرأً ، إلى كل المشاهدات ، من المفترضات في :

الطب ، والنجموم ، والصناعات ، والحرف .

فإن افترانها لما سبق من تقدير الله تعالى ، بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريًا في نفسه ، غير قابل للغوث . بل في المقدور خلق الشيع ، دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة . . . إلخ] .

فن وجهة نظر (المتكلم) ليس الارتباط بين (الموت) و (جز الرقبة) ضروريًا في ذاته ، ولكنه يقع ، حين يقع ، بقدرة الله تعالى على وفق سابق علمه .

وبناء على هذا هل نستطيع أن نتأكد من أن أفعال الله في المستقبل لا بد أن تكون على وفق ما جرت عليه في المستقبل ، تأكداً يبلغ حد اليقين الذي لا يتصور تغييره ؟

كيف هذا ، والناس في الماضي كانوا طوال الأعمار إلى حد أن سيدنا نوحًا — عليه وعلى نبيها ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه — مكت يدعوا قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ؟ فهل سنة الله في إطالة الأعمار باقية إلى الآن ؟ إن سنة الله قد تكون في التغير من حال إلى حال ، فإذا أمكن أن يكون

وربما أوجبت قضاء أكثرها .

ويصاحبها قياس خفي ، تقديره أنه : لو كان الملائكة عند جز الرقبة ، مثلاً ، اتفاقياً ، أو عرضياً ، لما استمر في الأكثر من غير تخلف .

ومن رأى الغزالي أنه ليس علينا البحث عن السبب الذي يجعل (الملائكة) متربأ على (جز الرقبة) فحسبنا أنها متيقنون أن (الملائكة) ينشأ عن جز الرقبة .

وفي معرض التهويين من شأن البحث عن مثل هذا السبب ، يرون الغزالي من شأن نظرية (المتكلم) الذي يرى أن الله وحده هو سبب كل ما في الكون ، من ذات وأحداث . فيقول : إن الفرق بين (المتكلم) وبين غيره في هذا الشأن ، لا يخفيه اليقين ولا ينال منه ، وإنما هو راجع إلى شيء وراء ذلك ، راجع : إما إلى ما بين (جز الرقبة) و (الملائكة) من تلازم ذاتي ضروري . وإما اطراد سنة الله التي لا تختلف .

وعندى أن التساهل الذي أخذ به الغزالي نفسه في أمر (التجربة) مدعوة للتساؤل .

فلقد عرفنا الغزالي (اليقين) فيها سبق^(١) قائلاً (هو ما لا يتصور تغييره) فاليقين يتنافى مع مجرد (تصور تغييره) فما يقبل التغيير ، ولو بمحض التصور لا يكون يقينياً . هذا هو اليقين .

وبعد ذلك ، فلنول وجهنا شطر ما يقوله المتكلم عن التجربة ، فيما يحكى^(٢) عنه الغزالي في كتابه (آهافت الفلسفه) .

يقول الغزالي^(٣) : [الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريًا

(١) انظر الفصل الخاص باليقين ، الذي اقتبسناه سابقاً من ٢٦ .

(٢) كون النص الآق حكاية من الغزال عن المتكلم ، وليس رأى الغزال نفسه ، برغم أنه يذكره بصورة تفيد أنه يعتقده ، أمر يطلب سره في مقدمة طبعتنا الأولى لكتاب (آهافت الفلسفه) . وما يؤيد ما ذهبنا إليه هناك ، أن الذي يعزوه الغزال هنا المتكلم صراحة ، هو نفسه الذي يذكره في كتاب (آهافت الفلسفه)

(٣) انظر (آهافت الفلسفه) من ٢٣٧ ط ٣ دار المعرف

34

حتى لا يحس القارئ بأنه قد خرج عن موضوع الكتاب إلى أمر غريب عنه .
ففي فصل بعنوان (القسم الثاني : المقدمات التي ليست يقينية ، ولا تصلح
للبراهين . وهي نوعان) .

يقول :

(نوع يصلح للظنيات الفقهية .
نوع لا يصلح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات ، دون اليقينيات ؛ وهي ثلاثة أصناف : مشهورات ومقبولات ومظنونات .

مشهورات ومقبولات ومظنوّنات .

- الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمنا بحسن :
إفشاء السلام . وإطعام الطعام .
- وصلة الأرحام . وملازمة الصدق في الكلام .
- ومراعاة العدل في القضايا والأحكام .

وحكمنا بقبح:

- إيهاد الإنسان .
- وقتل الحيوان .
- ووضع البهتان .
- وزضاع الأزواجه بفجور النسوان .
- والطعنان .
- ومقاتلة النعمة بالكفران .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله مجرد المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛ لما قضى الذهن
به فضاء مجرد العقل والحس .

فالغزالى يرى أن الحكم بمحسن . ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في النفس هذه القضايا : وأثبتتها .

مراجعة العدل في القضايا والأحكام وملازمة الصدق في الكلام .

وَالْحَكْمُ يَقْبَحُ

قتل الحيوان.

الطبغان

التغيير نفسه هو السنة ، فكيف يكون ما وقع في الماضي ، صورة لا تقبل التغيير مما سيقع في المستقبل ؟

إن أمر التجربة أهون مما تصور الغزالي ، وما لم نعرف السر الذي من أجله يقع الموت عقب جز الرقبة معرفة تبلغ حد اليقين ، لا نستطيع أن نجزم جزماً لا يحتمل التغير بأن :
خذ القبة يازمه الموت ، أو لا يلزمه

ولقد هون الغزالى من أمر هذا السر ، حتى لقد قال :
 (وليس علينا ذكر السبب فى حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقيني) .
 ثم إن القياس الخفى الذى يستند به الغزالى اليقين التجربى ، غير بين ؟ فإن
 الغزالى يصور هذا القياس قائلاً :
 [لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر في الأكثري من
 غير اختلاف] .
 وهو: حقيقة مفتوحة فى هذا القياس

فإنه يمكن أن لا يكون اتفاقياً، وأن لا يكون لازماً لزوماً ضرورياً؛ لأن يكون خاصعاً لإدارة الله وعلمه ، اللذين لا نعرف من أمرهما شيئاً .
هذا لا آزال مصراً على أن إفادة التجربة لليقين أمر لا يزال مجال القول فيه مفتوحاً ، ولا يزال يتطلب بحثاً ينفي إلى رأى جازم ، بالسلب أو بالإيجاب .

يُقْرَأُ أن نحول مجرى القول إلى لون من ألوان المعرفة غير المنطقية التي حفلت
في الكتاب ، ونختار لذلك :

مسألة الحسن والقبح

والغزال إذ يعرض لبحث الحسن والقبح في الأفعال ، لا يعرض له كشيء مقطوع الصلة بمباحث المنطق ، ولكنه يتلطف بهذه المسائل ، ويوجد لها المناسبات

ليس عقلياً ، بمعنى أنه لو خلِيَ الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ؛
ولم يدخل عليه مؤثر من خارج ، كعُرف ، أو عادة ، أو شع ، لم يحكم
بأن مراعاة العدل في الأحكام ، حسنة .

ولا بأن الظلم والطغيان قبيحان .

ومضى الغزال في إيضاح رأيه ، فيقول :
قارن الأحكام السابقة ، بقولنا :

السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .
والاثنان أكثر من الواحد .

فإنك واجد نفسك قادرًا على الشك في صدق :
قولنا : مراعاة العدل في الأحكام حسنة .

وقولنا : والظلم قبيح .

غير قادر على الشك في :

قولنا : السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .
والاثنان أكثر من الواحد .

ولكن هذه المقارنة التي يراد بها الانتهاء إلى أن :
طائفة من الأحكام عقلية ؛ لأن العقل لا يجد سبيلاً إلى الشك فيها .

وطائفة أخرى غير عقلية ؛ لأن العقل يجد سبيلاً للشك فيها .

لا تحل من نفسى محل الرضا ؛ فإن وجود العقل سبيلاً للشك في بعض
الأحكام لا يستلزم أنها غير عقلية ؛ إذ يجوز أن تكون عقلية ، ولكنها نظرية
غير ضرورية ، فقولنا :
العلم حادث .

يجد العقل سبيلاً إلى الشك فيه ، بل إلى إنكاره ؛ فإن الفلاسفة الذين صبح
عندهم .

أن العالم قديم .
ينكرون قضية :
أنه حادث .

أشد الإنكار ؛ ومع ذلك فالغزال ، أو غيره ، حين يتّمس الأدلة التي
تنهى به إلى أن :
العلم حادث .

لا ينكر على هذه القضية أنها عقلية ، بل هي عنده عقلية ، برغم جحودها ،
 وإنكارها ، والشك فيها إلى أن يقوم الدليل العقل على صدقها .

ثم هب أن الغزال على حق في قوله :
(لو خلِيَ الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، لما قضى الذهن به – يعني
بأن الظل قبيح مثلاً – قضاء مجرد العقل والحس) .

فهل هو بالغ به إلى ما يريد ؟ لست أظن ؛ فإن القضايا الرياضية ، تقاد
لتكون صوراً عقلية صرفة ، فالعقل في الحكم يصدقها أو كذبها لا يحتاج إلى أن
يفتش عنها في مجال خارج عن نطاقه .

ومثل هذه القضايا ، يقال لها صادقة ، أو كاذبة ، ولا يقال لها حسنة أو
قبيحة .

أما القضايا العملية ؛ فهي ليست مجرد صور عقلية ، ولكنها صدى للحياة
العملية الخارجة عن نطاق الفكر .

والحكم على عمل بأنه حسن ، أو قبيح ، يعني أن له آثاراً نافعة في محيط
الناس ، الواقع ، أو آثاراً سيئة ضارة فيه .

فكيف يطلب منا أن نتجرد^(١) من النظر إلى الواقع وأثار العمل فيه ، حين

(١) ولعل قائلاً يقول : إن الغزال حين يطلب منا أن نتجرد إلا من العقل والحس ، ليس
يعني أن نتجرد عن النظر إلى آثار العمل في محيط الناس وواقع حياتهم ، وإنما يطلب أن نتجرد ، عن
العرف ، والعادة ، والشرع .
ولتكن إذا كان هذا ما يريد الغزال أن يقوله ؛ فهل لو نظرنا إلى آثار العدل في الناس ، وما يجلبه
 لهم من استقرار واستقرار وهذه واطمئنان .

وإلى آثار الظلم وما يجلبه من قلق واضطراب وفرز وخوف ، ورعب ، هل يجوز لنا أن نقول :
جازر أن يكوننا مما قبيحين ؟ أو أن يكوننا مما حسنين ؟ أو أن يكون الظلم حسناً؟ والعدل قبيحاً ؟
هل يجوز ذلك ؟ لست أظن . فهل تظن ؟

نحكم عليه بأنه حسن أو قبيح .

وادع هذه المناقشات لأفسح للغزالى المجال يتم للك النص الخاص بمحاجة الحسن والقبح ، وبالرغم من اختلافه معه في الرأى ؛ فإن إعجابي به ، بعامة ، ومبحث الحسن والقبح بخاصة ، لم يتأثر بهذا الخلاف ؛ لأن سر إعجابي به ، هو أنه — باسم الأشاعرة — قد عرض نظرية الحسن والقبح عرضاً ، لم أجده له نظيراً ، في قوة العرض والتماس الدليل .

وخلاصة الأمر الذي يرويه عن الأشاعرة :

أن القضايا :

الظلم قبيح .

والعدل حسن .

لا يهتدى إليهما العقل وحده ، لو تحلى بما تواضع الناس عليه من عرف ، وعادة ، وعما تتابع وروده عن لسان الوصل والأنبياء . فليس هذان الحكمان مثالمثل : الاثنين أكثر من الواحد .

والسلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

وإذن فناط التحسين والتقييم أمر وراء العقل ، لذلك قيل :

إن الحسن والقبح شرعيان ، لا عقليان .

واستمع إلى الغزالى يقص عليك الأمر بنفسه ، في أسلوبه الواضح ، وعبارته المشرقة ، ودليله الأخاذ .

يقول : (والأسباب العارضة التي أكدت في النفس هذه القضايا ، خمسة :

أولها : رقة القلب بحكم الغريزة ، وذلك في حق أكثر الناس ؛ حتى سبق إلى لهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً .

ولو لا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس .

ومن هذا أشكال على المعزلة وأكثر الفرق ، وجه العدل^(١) في إيلام البهائم ، بالذبح ، والجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .

ففهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة .

فلم يتتبه هؤلاء لقبح^(٢) صفع الملك ضعيفاً ، ليعطيه رغيفاً ، مهما قدر على إعطائه دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنائيات قارفوها وهم مكفلون ، وردوا بطريق التناصح بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليعدبوا فيها .

ومم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب ، فيزجر بسببه قبح^(٣) ، وإن

(١) اضطر المعتزلة إلى البحث عن العدل في هذه الأمور ، جرياً وراء مذهبهم الذي يرى وجوب العدل على الله ، فلعلوا وقوع هذه الأمور بما ذكر الغزالى بعد .

والغزالى هنا ليس يرد على المعتزلة من جهة إيجابهم العدل على الله ، ولكنه يريد أن يقول : إن المعتزلة وقد ظنوا أن (إيلام البهائم بالذبح ، والجانين بالمرض) قبح قبيحاً عقلياً راحوا جرياً وراء رأيهم في وجوب العدل على الله ، يلتمسون لإيلام البهائم بالذبح ، والجانين بالمرض ، مخارج ، بما حكمه الغزالى عنهم . ولكن الأمر في نظر الغزالى أهون من ذلك - بصرف النظر عن مبدأ إيجاب العدل على الله - فهو هذه الأمور ، أعني إيلام البهائم بالذبح ، والجانين بالمرض ، ليست قبيحة عقلاً وهذا هو بيت القصيد في الموضوع ولكن الحكم يقتبساها أى من نواح أخرى ، كرفة القلب ، ونحوها .

والغزالى يرى أنه لو فطن المعتزلة ومن على شاكلتهم إلى هذه النقطة ، حللت المشكلة دون حاجة إلى الجلوء إلى مبدأ وجوب العدل على الله ، الذي هو في نفسه أيضاً غير مفهوم ؛ فإن الوجوب الذي يفرضه المعتزلة على الله .

إما أن يعني اللزوم العقل ، وهذا يؤدي إلى سلب الاختيار عن الله ، وهي نفس المسألة التي تورط فيها الفلسفة .

وإما أن يعني إيجاب الغير عليه ، وهو محال ؛ إذ لا أحد يملك من القدرة والسلطان أن يلزم الله بأمور .

وإما أن يعني إيجابه على نفسه ، وهذا راجع إلى انتفاء ذاته للكمال ، وعند هذه النقطة تجدها وجهاً لوجه مع ما يسمى قبيحاً عقلياً وحسنـاً عقلياً . وعندئذ يقول الغزالى : إن الحسن والقبح في هذه الأمور عادي لا عقلي .

ولنعد إلى الغزالى لتتابع معه الأسباب الخمسة التي ذكرها لبيان مصادر الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح ، وهي كلها مصادر خارجة عن مجال العقل ، في نظر الغزالى ، فانظره .

(٢) يريد الغزالى ، أنهم إذا سلمو أن هذه الأمور قبيحة عقلاً ، فلن ينتهي هذا التمهيل الصعيف

أما القول بأنها ليست قبيحة عقلاً ، ففيه حل المشكل ، ولا يحتج إلى التامس معاذير .

(٣) يريد الغزالى أنهم ما داموا قد التزموا أن هذه الأمور قبيحة عقلاً ، فتعليلاتهم رد عليهم بطلانها . والسلامة في الرجوع إلى الحق ، وهو أنها ليست قبيحة عقلاً .

زعموا أنها تعرف كونها معاقبة ، على جنایات سبقت ، كان لها قوة مفكرة ، ويلزم عليه تجويز معرفة (الذباب) (الديدان) حقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ، وهو مناكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للعاقب غرض في انتقام ، أو تشفي ، أو دفع ضرر في المستقبل ، أو لم يكن للعاقب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح^(١) ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق ، من غير إيلام ، ومن غير تكليف وإلزام ، فليذاوهم بالتكليف أولاً ، وبالعقوبة آخرأ ، أخرى بأن يكون قبيحاً^(٢) مما ذكروه ، وجعلوه قبيحاً ، من^(٣) إيلام البريء عن الجنایات .

السبب الثاني : ما جبل عليه الإنسان من الحمية ، والأنفة ، ولأجله حكم باستقباح الرضا بفجور أمرائه .

ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتبعون إجراء زوجاتهم حتى يألفوا ذلك ولا ينفروا عنه^(٤) .

بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بأمرأة الغير ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ، ويستقبحون من يتباهي الأزواج عليه ، ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعابة ونميمة . وهو^(٥) في غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك للأمانة .

(١) يريد الفرزال أن يقول : إن إلزام أن هذه الأمور قبيحة عقلاً ، موقع في تورطات لا متلوحة منها ، فالخلص هو القول بما هو الحق من أن هذه الأمور ليست قبيحة قبحاً عقلياً ، وعندئذ يكون وقوفها من الله غير يحتاج إلى التأثر بغيرات .

(٢) يريد (أقبح)

(٣) بيان (ما) في قوله (ما ذكروه) يعني أنهم افترضوا أن إيلام البريء ، قبيح ، ثم حارلوا تبريره ؛ فوقعوا - بمحاولتهم التبرير - في أخطاء هي أقبح من إيلام البريء . وإن ذهن قد تورطوا . وسبب تورطهم افترضهم أن إيلام البريء قبيح عقلاً .

والمخلص في الرجوع إلى الحق ، وهو اعتقاد أن إيلام البريء ليس قبيحاً عقلاً .

(٤) سبق للفرزال ص ٢٨ أن مازلة ما فيه مخالفة للعقل قد يؤدي إلى إلته .

(٥) الظاهر أن هذه الجملة داخلة فيما يزعمون .

فتتناقض^(١) أحكامهم في الحسن والقبح ، ويزعمون أنها فضايا العقل ، وإنما منشؤها هذه الأخلاق ، التي جبل الإنسان عليها .

السبب الثالث : حبة التسلّم ، والصالح ، والتعاون على المعيش .

ولذلك يحسن عندهم التوعد بإفشاء السلام ، وإطعام الطعام .

ويقبح لديهم السب ، والتفير ، ومقابلة النعمة بالكفران ، وأمثاله .

ولولا ميلهم إلى أمور تهض هذه الأسباب وسائل إليها ، أو صوارف عنها ، لما قفت العقول بفطرتها في هذه الأمور ، بمحسن ولا بقبح ؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسلّم ، ويعيلون إلى التغالب ؛ فأذن الأشياء وأحسنها عندهم ، الغارة والنهب ، والقتل ، والفتوك .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ؛ فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا ، بلسان الآباء والعلميين . ووقع التشريع عليها ؛ رسمت تلك الاعتقادات رسوحاً أدى إلى الظن بأنها عقلية .

كحسن الركوع ، والسجود ، والتقرب بذبح البهائم ، وإراقة دمائها .

وهذه الأمور لو غوفص^(٢) بها العاقل ، الذي لم يؤدب بقوبلها ، منذ الصبا ، لكان مجرد عقله ، لا يقضي فيها بمحسن ، ولا بقبح ، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقوبلها ، بالتأديب منذ الصبا .

(١) لست أرى في تناقض الأحكام في حسن وقبح هذه الأمور ، دليلاً على أنها ليست عقلية ؛ فإن الأحكام تتناقض في العالم ، من حيث كونه حادثاً ، أو قديماً ، ولم يكن هذا التناقض دليلاً على أن المسألة ليست عقلية .

ولعل الفرق بين الموضعين أن الفيصل في مشكلة (العالم) من حيث حدوثه وقدمه ، مردود آخر الأمر إلى العقل وحده .

أما هذه المسائل ، فالفيصل فيها آخر الأمر ، ليس مردده إلى العقل ، ولكن إلى أشياء أخرى ، لذلك صح أن يقال : إن الشرع هو الذي يحسنها أو يقبحها .

(٢) قال في المختار (غافصه : أخذنه على غرة) .

السبب الخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشيء مني وجد مقروراً بالشيء في أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق .

كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن في أكثر الأحوال ، ويذهب عن قبحه في وقت قضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً في أكثر الأحوال ، ويفعل عن قبحه من سُل عن مكان نبي ، أو ولِي ، ليجده السائل فيقتله ، بل اعتقاده قبح الكذب حيث لا يخفاء الحال ، لمصادفة الكذب مقروراً بالقبح في أكثر الأحوال .

* * *

فهذه الأسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا .
وليست هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس بين الصدق عند العقل بياناً أولياً ، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر^(١) . وإن كان محموداً عند العقل^(٢) الأول والصادق غير محمود .

والكافر غير الشنيع .

ورب شنيع حق .

ورب محمود كاذب .

(١) لا ينبغي أن يظن أن (النظر المفتقر إليه) هو نظر العقل ، وإذ كان مثل هذه الأمور كمثل حدوث العالم وقدمه ، فيكون التحسين والتقييم فيها عقلياً ، كما كان القسم أو الحدوث عقلياً ، وإن احتاج البت في أمره إلى نظر واستدلال . انظر ما سبق من ^{٤٨} ، لذلك ينبغي أن يحمل (النظر) على (النظر الشرعي) وإلا لتعارض الفرزالي مع نفسه . وكان مرد المسألة إلى العقل ، لا إلى الشرع .

(٢) لعله يعني بـ (العقل الأول) النظرة الأولى .

وقد يكون الصادق محموداً ، لكن بشرط دقيق ، لا يتغطى أكثر الناس له ، فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون محموداً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا : الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ؛ ولفقد بعض الشروط ، قبح الصدق الذي هو تعريف لوضع النبي المقصود قتله ، إلى غير ذلك من نظائر .

* * *

ومهما أردت أن تعرف الفرق :
بين هذه القضايا المشهورات .
وبين الأوليات العقلية .
فأعراض قولنا :

قتل الإنسان قبيح ، وإنقاذه من الملاك جميل ، على عقلك ؛ بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة ، بالغاً عاقلاً ، ولم تسمع قط تأديباً ، ولم تعاشر أمة . ولم تعهد ترتيباً وسياسة . لكنك شاهدت المحسوسات ، وأخذت منها الخيالات ، فيمكنك التشكيل في هذه المقدمات ، أو التوقف فيها .

ولا يمكنك التوقف في قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

[وإن الاثنين أكثر من الواحدة . . .]

* * *

هذا لون من ألوان البحوث التي يلتمس الفرزالي المناسبة المنطقية لعراضها والخوض فيها وما عرضناه عليك من هذه الألوان هو صور باهته شاحبة ، بالقياس إلى ما في الكتاب من صور تفيض حيوية ، وقوة ، وإشراقاً ، فاقتصر منها بنفسك لنفسك ما تشاء ، والله الموفق : وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . مصر الجديدة .

في ٩ من رمضان سنة ١٣٧٩
٦ من مارس سنة ١٩٦٠

مُعيَارُ الْعِلْمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيْمًا .
اللَّهُمَّ أَرْنَا الْحَقَّ حَقًّا ، وَوَقِنَا إِلَى اتِّبَاعِهِ ، وَأَرْنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا ، وَأَعْنَا عَلَى
اجْتِنَابِهِ . آمِينَ .

اعلم وتحقق أيها المقصور على درك العلوم حرصه وإرادته، المددود نحو أسرار
الحقائق العقلية همه، المتصروف عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيقة سعيه وكده،
الموقوف على درك السعادة، بالعلم والعبادة، جده وجهده؛ بعد حمد الله الذي
يقدم على كل أمر ذي بال حمده، والصلوة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم،
رسوله وعبده .

أن الباущ على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ (ميبار العلم) غرضان مهمان :
أحدهما : تفهم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة وال عبر ؛ فإن
العلوم النظرية ، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبنية وموهبة ، كانت لا محالة
مستحصلة مطلوبة .

وليس كل طالب يحسن الطلب ، ويهدى إلى طريق المطلب ؛ ولا كلُّ
مسالك يهدى إلى الاستكمال ، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذرورة الكمال ، ولا كل
ظان الوصول إلى شاكلة الصواب ، أمن من الانخداع بلاعم السراب .

فلما كثُر في المقولات مزلاة الأقدام ، ومثارات الضلال ، ولم تنفك مرأة
العقل عما يذكرها من تخليطات الأوهام ، وتلبسيات الخيال ، رتبنا هذا الكتاب
ميباراً للنظر والاعتبار ، وميزاناً للبحث والافتخار ، وصيقلاً للذهب ، ومشحذاً^(١)
لقوة الفكر والعقل ، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول ، كالعروض بالنسبة إلى الشعر ،

(١) كذا في الأصل ، ولكن الفعل ثلاثي من باب قطع .

والنحو بالإضافة إلى الإعراب ؛ إذ كما لا يعرف متزحف الشعر عن موزونه^(١) إلا بميزان العروض ، ولا يميز صواب الإعراب عن خطه ، إلا بمحك التحور . كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه ، وصحيحه وسقيمه ، إلا بهذا الكتاب^(٢) .

فكل نظر لا يتنزء بهذا الميزان ، ولا يغاير بهذا المعيار ، فاعلم أنه فاسد المعيار ، غير مأمون العوائل والأغوار .

والباعث الثاني : الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلسفه) فإذا ناظرناهم بلغتهم ، وخطابناهم على حكم اصطلاحاتهم ، التي تواطؤوا عليها في المنطق .

وق هذا الكتاب تنكشف معانى تلك الاصطلاحات .
فهذا أخص الباعثين .
والأول أعمهما وأهمهما .

أما كونه أعم ، فلا يخفى عليك وجهه .

وأما كونه أعم ، فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية ؛ فإننا سنعرفك أن النظر في التفاهيات لا يباين النظر في العقليات ، في ترتيبه وشروطه وعياره ، بل في مأخذ المقدمات فقط .

ولا كانت المهم في عصرنا مائة من العلوم إلى الفقه ، بل مقصورة عليه ، حتى حداها ذلك إلى أن صنفتنا في طرق المعاشرة فيها :
مأخذ الخلاف ، أولاً .
ولباب النظر ، ثانياً .
وتحصين المأخذ ، ثالثاً .

وكتاب المبادئ والغايات ، رابعاً .

وهو الغاية القصوى في البحث الجارى على منهاج النظر العقلى في ترتيبه وشروطه وإن فارقة في مقدماته .

(١) كذلك في الأصل .

(٢) لمن الأولى أن يقول (إلا بهذا العلم ، أعني علم المنطق) .

رغبة ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية ، فتشمل فائدته ، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائده .

ولعل الناظر بالعين العوراء ، نظر الطعن والإزراء ، ينكر انحرافنا عن العادات ، في تفهم العقليات القطعية ، بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه ، في طعنه وإزاره ، وليشهد على نفسه بالجهل ، بصناعة التهيل وفائدها ؛ فإنهما لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي ، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ؛ ليقيس مجھوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول في نفسه .

فإن كان الخطاب مع نجار ، لا يحسن إلا النجر ، وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشدك أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة التجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه ، وأقرب إلى مناسبة عقله .

وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته ، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه ، إلا بأمثلة هي أثبتت في معرفته .

* * *

فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه ، تعريفاً مجملًا ، فلتزدله شرحًا وإيضاحًا ؛ لشدة حاجة الناظر إلى هذا الكتاب .

لعلك تقول أنها المتخدع بما عندك من العلوم الذهنية ، المستهتر^(١) بما تسوق إليه البراهين العقلية : ما هذا التفحيم والتعظيم ؟ وأى حاجة بالعقل إلى معيار وميزان ، فالعقل هو القسطاس المستقيم ، والمعيار القوم ، فلا يحتاج العقل بعد كمال عقله ، إلى تسليم ونقويم .

فلتتهد^(٢) ولتثبت فيما تستخف به من غوايائل الطرق العقلية ، ولتحقق قبل كل شيء أن فيك :

(١) قال في اختبار : (يقال فلان مستهتر بالشراب - بفتح التاءين - أى مولع به ، لا يبال ما قيل . وتهاتر الرجال إذا ادعى كل واحد نهياناً على صاحبه باطلًا) ولم يلهم واضح أن سياق المؤلف في استعمال كلمة (مستهتر) لا يتلاقى بوضوح مع المعنى القوى .

(٢) هذا هو رد الفعل على المتخدع المستهتر .

حا کما حسیاً .
وحا کما وهمیاً .
وحا کما عقلیاً .

وأغالط الحس من هذا الجنس تكثير ، فلا تطمئن في استقصاؤها واقع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه ، لطلع به^(١) على إغواهه .
وأما الحاكم الوهبي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود ، لا إشارة إلى جهته ، وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال ، ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولو لا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا ، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء ، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء .

ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد، في تمثيل تضليله وتخفيه؛ فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه .
لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً ، فيه : حركة ، وطعم ، ولون ، ورائحة .

واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع ،
كما في (٢) عن قوله ، وتخيل أن بعض ذلك مضمان (٣) للبعض ومجاور له ، وقدر
التصاق كل واحد بالآخر ، فيمثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر ، ولم يمكن
في جبلته ، أن يفهم تعدده ، إلا بتقدير تعدد المكان ؛ فإن الوهم إنما يأخذ
من الحس ، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين ، بتباين المكان أو
الزمان . فإذا رفعا جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغيرة بالصفة ، والحقيقة
حالته فيما هو في حيز واحد .

فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم ، يخرج عن حد الإحصاء والحصر ، والله تعالى هو المشكور ، على ما وهب من العقل المادي من الصلاة ، المنجي عن ظلمات الشيطان .

فإن أردت مزيد استظهار الإحاطة بجيانة هذين الحاكمين ، فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هتمم التوبيهات إلى الشيطان ، وتسميتها سوساماً ،

(١) كذا في الأصل ؛ ولعلها (بها) .

(٢) أعرض .

(٢) قال في المختار : (ضام الشيء إلى الشيء بمعنى ضمه إليه) .

حَاكَمًا حُسْبَانًا.

وحاكماً وهمياً.

وحا كاما عقلينا .

والمصيبة من هؤلاء الحكام ، هو الحكم العقلى .
والنفس في أول الفطرة ، أشد إذعاناً وانقياداً
والوهى ؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس ، و
فألفت احتكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن أدركها
القطام عن مألفتها ، والانقياد لما هو كالغريب من
تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس و
تضط بالحملة الله ، سنشرحها في الكتاب .

وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله ، في تخرص هذين الحاكمين
واختلالهما ، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم ، إذا نظرت إلى الشمس ،
علما بأننا في عرض مصر (١) .

وفي الكواكب ، بأنها كالدنانير المنشورة ، على بساط أزرق .
وفي الظل الواقع على الأرض للأشخاص المتتصبة ، بأنه واقف بل على شكل
الصيغة ، في مبدأ نشأته ، بأنه واقف .

وكيف عرف العقل ببراهين ، لم يقدر الحس على المنازعه فيها ، ان فرص الشمس أكبر من كره الأرض ، بأضعاف مضاعفة .
وكذلك الكواكب .

وَكَيْفَ هَدَانَا إِلَى أَنَّ الظَّلَلَ الَّذِي نَرَاهُ وَاقْفًا، هُوَ مُتَحْرِكٌ عَلَى الدَّوَامِ،
لَا يَقْرَأُ.

وأن طول الصبي ، في مدة النشء ، غير واقف ، بل هو في الفو على الدوام والاستمرار ، ومترق إلى الزيادة ، ترقياً خفي التدريج ، يكل الحس عن سكر ، ونذر العقاب به .

(١) في القاموس (مجر ، كرد ، الحائز توضع عليه أطراف المعارض)

التصديق بالمقدمات ، والتصديق بصحة الترتيب المتبع ؛ لقصور في طباعه وجلته عن درك هذه النتيجة ، لا لكون هذه النتيجة كاذبة ؛ لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها .

فإذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر ، حتى إذا نقلناه إلى الغواصين ، لم نشك في صدق ما يلزم منها .

ولعلك الآن تقول : فإن تم للناظار ما ذكرتنيه ، فلم اختلفوا في المعقولات ؟ وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية ، التي يساعد الوهم العقل فيها ؟

فجوایک من و جهین :

أحد هما : أن ما ذكرناه أحد مثارات الصال لـ كلها ، ووراء ذلك في النظر
فـ العقليات عقيبات محطه⁽¹⁾ يزعـ في العقلاء من تخططاها فيسلم منها .

وإذا أحاطت بمجامع شروط البرهان المتوج لليقين لم تستبعد أن تقصّر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المقولات الخفية.

الثاني : أن القضايا الوهبية لما انقسمت إلى ما يصدق

وكان الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة.

اعترض فيها قضيابا ، اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ، ولم يقو عليها إلا من أيدله الله بتفيقه ، وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه .

فانقسمت العقلات :

إلى ما هان دركها على الأكثـر.

ولى ما استعصى على عقول البحماهير ، إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى ، المؤيدين بنور الحق ، الذين لا تسمع الأعصار الطويلة ، بوجود الآحاد منهم ، فضلا عن العدد الكثير الجم .

(١) كذا في الأصل ، والفعل المناسب للمعنى المراد ، ثلاثي .

وإحالتها عليه ، وتسمية ضياء العقل هداية نوراً ، ونسبته إلى الله تعالى وملاكته ،
في قوله :

(اللهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

وَلَا كَانَ مِظْنَةُ الْوَهْمِ وَالْخَيَالِ ، الدِّمَاغُ ، وَهُمَا مِنْبَعُ الْوَسْوَاسِ ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، لَمْ كَانَ يَقِيمَ الْحَدَّ عَلَى بَعْضِ الْجَنَّةِ (ا ضرب الرأس ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ فِي الرَّأْسِ) .

وَلَا كَانَ الْوَسُوسُ الْخَيَالِيَّةُ وَالْوَهْمِيَّةُ مُلْتَصِّقَةً بِالْقُوَّةِ الْمُفْكَرَةِ ، التَّصَافَّاً يَقْلُ
مِنْ يَسْتَقْلُ بِالْحَلَاصِ مِنْهَا ، حَتَّىٰ كَانَ ذَلِكَ كَامْتَزَاجَ الدُّمُّ بِلَحْوِنَا ، وَأَعْصَائِنَا ،
قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَجْرِي مِنْ أَبْنَ آدَمَ مُجْرِيَ الدُّمُّ) .

وإذا^(١) لاحظت بعين العقل هذه الأسرار ، التي نبيتك عاليا ، استيقنت شلة حاجتك إلى تدبر حملة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين .

فَإِنْ قُلْتَ : فَإِنَّ الْحِيلَةَ فِي الاحْتِيَاطِ مَعَ مَا وَصَفْتُمُوهُ مِنْ شَدَّةِ الرِّبَاطِ بِهَذِهِ
المغبات ؟

فتأمل لطف حيل العقل فيه ؛ فإنه استدرج الحس والوهم ، إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات المموافقة للموهوم والمعقول ، وأخذ منها مقدمات يساعدنه الوهم عليها ، ورتبا ترتيبا لا ينافى فيه .

واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها ؛ إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يختلف الوهم والعقل عن القضاء بها ، وهى العلوم التى لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسينيات ، واستسلمها من الحسن والوهם ، وارتبها منها فصدقأ بأن الشتحة اللازمة منها صادقة حقيقية .

ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينazuع الوهم فيه ، وأخرج منها نتائج ، فلما كذب الوهم بها ، وامتنع عن قبولها ، هان على العقل مؤونته ؛ فإن المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبه لإنتاج النتيجة ، فكان الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها ، فتحقق الناظر أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد

(١) عود إلى تبنيه المتخد المستهتر الذي يتوجه أن لا حاجة إلى علم المتنق.

ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار الناس ، فتتلوك على نفسك سورة اليأس ، وتزعم أني^(١) متي أكون واحد الدهر ، فريد العصر ، مؤيداً بنور الحق ، متخصصاً عن نزغات الشيطان ، مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان ؟ فالرجلون إلى الدعوة أولى بي^(٢) ، والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء ، أسلم لي^(٣) من أن أركب^(٤) متن الخطر ، ولست أثق^(٥) بنيل قاصية الوطر .

فيقال في مثالك ؛ إن خطر هذا ببالك ، ما أنت إلا كإنسان لاحظ رتبة سلطان الزمان ، وما ساعده من الشوكة ، والعُدَّة ، والنجد ، والثروة ، والأشياء والأتباع ، والأمر المتبع المطاع ، واستبعد أن ينال رتبته ، أو يقارب درجته ، ولكن اقتدر أن ينال رتبة الوزارة ، أو رتبة الرياسة ، أو منزلة أخرى دونها ، فقال : الصواب لي بعد العجز عن الغاية القصوى ، والنروءة العليا ، التي هي درجة سلطان الدنيا ، أن أقنع بصناعة الكنيس ، التي هي صناعة آبائـ .

فالكناس ليس يعجز عن خبره يتناوله ، وثوب يسرره ، اقتداء بقوله الشاعر :
دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسـ

وهذا الحسيس الفاقد للنظر ، لو أتعم الفكر وتأمل واعتبر ، علم أن بين درجة الكناس والسلطان ، منازل ؛ فلا كل من يعجز عن الدرجات العليـ ، ينبغي أن يقعن بالدركات السفلـ .

بل إذا انتهى مترقياً عن رتبة الحساسة ، فما يترق إليه بالإضافة إلى ما يترق عنه رياـ .

فهكذا ينبغي أن تعتقد درجات السعادة بين العلماء ، فما من إلا له مقام معلم لا يتعده ، وطور محدود لا ينحطه ، ولكن ينبغي أن يتشرف إلى أقصى

(١) يزيد (أنك متى تكون) .

(٢) يزيد (بك) .

(٣) يزيد (لك) .

(٤) يزيد (تركب) .

(٥) يزيد (شقـ) .

مرقة ، وأن يُخرج من القوة إلى الفعل كل ما تحتمله قواه .

* * *

فإن قلت : إني فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب ، بما أوضحته من التحقيق ، ثم اشتدت رغبـي بما أوردته من التشـويق ، واتضـحت لـي غـايـته وـمـكـرـته ، فأوضح لـي مـضمـونـه .

فاعـلمـ : أن مـضمـونـه تعـليمـ كـيفـيـةـ الـانتـقالـ منـ الصـورـ الـحاـصلـةـ فـيـ ذـهـنـكـ ، إـلـىـ الأـمـورـ الـغاـيـةـ عـنـكـ ؛ فـإـنـ هـذـاـ الـانتـقالـ لـهـ هـيـأـةـ وـتـرـيـتـ ، إـذـاـ روـعـيـتـ أـفـضـتـ إـلـىـ الـمـطـلـوبـ .

وـإـنـ أـهـمـتـ قـصـرـتـ عـنـ الـمـطـلـوبـ .

وـالـصـوـابـ مـنـ هـيـأـهـ وـتـرـيـبـهـ ، شـدـيدـ الشـبـهـ بـمـاـ لـيـسـ بـصـوـابـ .

فـضـمـونـ هـذـاـ الـعـلـمـ عـلـىـ سـبـيلـ الـأـجـمـالـ هـذـاـ ، وـأـمـاـ عـلـىـ سـبـيلـ التـفـصـيلـ ، فـهـوـ أـنـ الـمـطـلـوبـ هـوـ الـعـلـمـ .

وـالـعـلـمـ يـنـقـسمـ :

إـلـىـ الـعـلـمـ بـذـوـاتـ الـأـشـيـاءـ ، كـعـلـمـكـ بـالـإـنـسـانـ ، وـالـشـجـرـ ، وـالـسـمـاءـ ؛ وـغـيـرـ ذـلـكـ .

وـيـسـمـيـ هـذـاـ الـعـلـمـ تـصـوـرـاـ .

وـإـلـىـ الـعـلـمـ بـنـسـبـةـ هـذـهـ الذـوـاتـ الـمـتـصـوـرـةـ ، بـعـضـهـاـ إـلـىـ بـعـضـ ، إـلـاـ بـالـسـلـبـ أـوـ

بـالـإـيجـابـ ، كـقـوـلـكـ :

الـإـنـسـانـ حـيـوانـ .

وـالـإـنـسـانـ لـيـسـ بـجـعـرـ .

فـإـنـكـ تـهـمـ «ـالـإـنـسـانـ» وـ«ـالـجـعـرـ»ـ فـهـمـاـ تـصـوـرـيـاـ لـذـاهـمـاـ ، ثـمـ تـحـكـمـ بـأـنـ أحـدـهـاـ مـسـلـوبـ عـنـ الـآـخـرـ ، أـوـ ثـابـتـ لـهـ .

وـيـسـمـيـ هـذـاـ تـصـدـيقـاـ ؛ لـأـنـهـ يـتـطـرـقـ إـلـيـهـ التـصـدـيقـ وـالتـكـذـيبـ .

وإن أردت أن تعلم فهرست الأبواب ؛ فاعلم أننا قسمنا القول في مدارك العلوم^(١) إلى كتب أربعة :

- كتاب مقدمات القياس .
- كتاب القياس .
- كتاب الحد .
- كتاب أقسام الوجود وأحكامه .

فالبحث النظري بالطالب^(١) :

إما أن يتجه إلى تصور .

أو إلى تصديق .

والموصى إلى التصور يسمى « قولًا شارحاً » .

فنه حد .

ومنه رسم .

والموصى إلى التصديق يسمى « حجة » .

فنه قياس .

ومنه استقراء ، وغيره .

ومضمون هذا الكتاب تعريف :

مبادئ « القول الشارح » لما أريد تصوره ، حدًا كان ، أو رسمًا .

وتعريف مبادئ « الحجة » الموصولة إلى التصديق ، قياساً كانت أو غيره .

مع التنبيه على شروط صحتهما ، ومثار الغلط فيها .

فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصوري ، حتى يفتقر إلى الحد ؟

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسمًا لا يفهم معناه ، كمن قال : ما الخلاء ؟ وما الملائكة ؟ وما الشيطان ؟ وما العُقَّار ؟ فتقول : العُقَّار هو الخمر . فإن لم يفهمه باسمه المعروف ، أفهمه بجده ، وقيل : إن الخمر شراب معتصر من العنب مسكر . فيحصل له علم تصوري بذات الخمر .

وأما العلم التصديقي ، فإن يجهل الإنسان مثلاً أن للعلم صانعًا ، فيقول :

هل للعلم صانع ؟ فتقول : نعم ، للعلم صانع ، وتعرفه صدق ذلك باللحجة والبرهان ، على ما سنوضحه .

فهذا مضمون الكتاب .

* * *

(١) مكنا يسمى الفزالي « المنطق » فهو عنده « المنطق » وهو « مدارك العلوم » قال في « تهافت الفلسفية » :

..... ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يعني الفلسفه - وإنما هو الأصل الذي نسميه في « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى « المنطق » تهويلاً وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول »

« تهافت الفلسفه » « المقدمة الرابعة » .

(١) متطرق بقوله (يتجه) الآق بعد .

ولزم من النظر في «المقدمات» النظر في شروطها؛ فإن كل مركب من «مادة» و «صورة» يجب النظر في «مادته» و «صوريته». وما هذا، إلا كمن يريد بناء بيت، فحققه أن يتم بإفراز المواد التي منها يتربّك ، كاللبن والطين ، والخشب . ثم يشتعل بالتصوير ، وكيفية التضييد والتركيب .
فكذلك النظر في القياس .
وهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام ، ولنأخذ بعده في المقصود .

الكتاب الأول

في مقدمات القياس

ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس :
إلى أدنى
وأقصى .
فنقول : المطلب الأقصى في هذا القسم ، هو البرهان الحصول للعلم اليقيني .
و «البرهان» نوع من «القياس» .
إذ «القياس» اسم عام .
و «البرهان» اسم خاص لنوع منه .
و «القياس» لا يتنظم إلا بمقدمتين .
وكل مقدمة لا تنظم إلا .
بحذر عنه ، يسمى «موضوعاً» .
وآخر يسمى «محولاً» .

وكل «موضوع» أو «محول» يذكر في قضية ، فهو لفظ يدل لا محالة على معنى ، فإذا «القياس» مركب . وكل ناظر في شيء مركب ، فطريقه أن يخلل المركب إلى المفردات ، ويبدأ بالنظر في الأحاداد ، ثم في المركب .
فلازم : من النظر في «القياس» النظر فيها ينحل إليه القياس ، من «المقدمات» .

ومن النظر في المقدمات . النظر في «المحول» و «الموضوع» اللذين منها تتألف «المقدمات» .

ومن النظر في «المحول» و «الموضوع» النظر في الألفاظ ، والمعنى المفردة ، التي بها يتم «المحول» و «الموضوع» .

القسمة الثانية للفظ

بالنسبة إلى عومن المعنى وخصوصه

واللّفظ ينقسم إلى :

وكلي

جزئي

وابجزي ما يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك : « زيد » و « هذه الشجرة » و « هذا الفرس » .

فإن التصور من « لفظ « زيد » شخص معين ، لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ « زيد » .

والكلّي : هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه ، عن وقوع الشركة فيه .

فإن امتنع ، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه ، كقولك « الإنسان » و « الفرس » و « الشجر »^(١) .

وهي أسماء الأجناس والأنواع ، والمعنى الكلية العامة .

وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه « الألف واللام » لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق ، كالرجل ، فهو « اسم جنس » فإنك قد تطلق^(٢) وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل ، فتقول : أقبل « الرجل » فتكون « الألف واللام » فيه للتعرّيف ، أي الرجل الذي جاءني من قبل .

إذا لم تكن مثل هذه القرينة ، كان اسم « الرجل » اسمًا كلياً يشترك في الاندراجه تحته ، كل شخص من أشخاص الرجال .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « الشجرة » .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلها (تطلقه) يعني تستعمله .

الفن الأول

من كتاب مقدمات القياس

في دلالة الألفاظ ، وبيان وجوه دلالتها ، ونسبتها إلى المعنى .

وبيانه بسبعة تقسيمات :

القسمة الأولى

أن يقول : الألفاظ تدل على المعنى من ثلاثة أوجه متباعدة :

الوجه الأول : الدلالة من حيث المطابقة ، كالاسم الموضع بإذاء الشيء ؟ وذلك كدلالة لفظ « الحائط » على « الحائط » .

والآخر : أن تكون بطريق التضمن ، وذلك كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ودلالة لفظ « الإنسان » على « الحيوان » .

وكذلك دلالة كل « وصف أخص » على « الوصف الأعم الجوهري » .

الثالث : الدلالة بطريق الالتزام ، والاستبعاد ، كدلالة لفظ « السقف » على « الحائط » فإنه مستبعـد له ، استبعـاد الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ، ودلالة « الإنسان » على « قابل » صنعة الخياطة وتعلـيمها .

والعتبر في التعريفات ، دلالة « المطابقة » و « التضمن » .

فأما دلالة « الالتزام » فلا ؛ لأنـها ما وضعـها واضـعـ اللغة ، بخلافـهما ؛ لأنـ المدلـول فيها غير محدود ، ولا محـصـور ؛ إذ لوازـم الأشيـاء ، ولوـازـم لوازـمهـما ، لا تنـضـبط ولا تنـحـصـر ، فيؤـدي إلـى أنـ يكونـ اللـفـظ دـلـيلـاً عـلـى مـا لا يـتـناـهىـ منـ المعـانـي ، وهو مـحالـ .

فإن قلت : فإذا قلنا : الشكل الكروي ، المحيط باثنى عشر برجاً ، فلك .
ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة إلا واحد ، فكيف يكون الاسم « كلياً » ،
والمسمي « واحد » ؟ وقد دخل « الألف واللام » المقتضى لاستغراق الجنس عليه ؟
فيقال لك : إن هذا كلى ؛ لأننا لسنا نشرط أن يكون الداخل تحته ، موجوداً
بالفعل ، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان . ولو قدر وجوده لكان داخلاً فيه
لا حالة . وهو قبل الوجود داخل .

لا كاسم « زيد » فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جمياً .

فإن قلت : فإذا قلنا : الإله الحق هكذا^(١) ، فكيف يكون هذا كلياً ؟
ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جمياً ؟
وكذلك قولنا (الشمس) على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى ؛ فإنه
يتبعن الداخل تحته تعين شخص زيد ، في التصور من لفظ « زيد » .

فيقال لك : اللفظ كلى ، وامتناع وقوع الشركة فيه ، ليس لنفس مفهوم
اللفظ وموضوعه ، بل لمعنى خارج عنه ، وهو استحالة وجود إلهين للعالم ، ولم نشرط
فيكون اللفظ كلياً ، إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، نفس مفهوم اللفظ
وموضوعه .

فقد حصل لك من السؤلين وجوابهما ، أن الكل ثلاثة أقسام :
قسم : توجد فيه الشركة بالفعل ؛ كقولنا : « الإنسان » إذا كانت الأشخاص
منه موجودة .

وآخر : توجد الشركة فيه بالقوة ، كقولنا : « الإنسان » إذا اتفق أن لم يبق
في الوجود إلا شخص واحد . و « الكرة المحيطة باثنى عشر برجاً » إذ ليس في الوجود
إلا واحد .

وآخر : لا شركة فيه لا بالفعل ، ولا بالقوة ، كـ « الإله » وهو مع ذلك كلى ؛
لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله^(٢) ، بخلاف لفظ « زيد » :

(١) لعله يعني بقوله (هكذا) أوصافاً أخرى غير كلمة « الحق » (كال قادر ، الرازق . . . إلخ)
أو كلمة تجعل خبراً ، مثل موجود .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلها (ومدلوله) أو (ومفهومه) .

فائدة فقهية

قد اختلف الأصوليون في أنَّ الاسم المفرد إذا اتصل به « الألف واللام » هل يقتضي الاستغرار ؟ وهل ينزل منزلة العموم ؟ كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ، والرجل خير من المرأة ؟
فظن الظانون : أنه من حيث كونه « اسمًا فرداً » لا يقتضي الاستغرار بمحده ، ولكن فهم العموم بقرينة التسuir ، وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى ، إنما هو لعلمنا بقصان الدرهمية عن الدينارية ، وقصان الأنوثة عن الذكورة .
وأنت – إذا تأملت ما ذكرناه – في تحقيق معنى الكلى – فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلى يقتضي الاستغرار بمجرده ، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه .
فإن قلت : ومن أين وقع لهم هذا الغلط ؟
فستفهم ذلك من القسمة الثالثة .

القسمة الثالثة

في بيان

رتبة الألفاظ من مراتب الوجود

اعلم أن المراتب فيما نقصده ، أربعة ، واللفظ في الرتبة الثالثة :
فإن للشيء وجوداً في الأعيان .
ثم في الأذهان .
ثم في الألفاظ .
ثم في الكتابة .
فالكتابية دالة على اللفظ ؛ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس . والذى
في النفس هو مثال الموجود في الأعيان .

فَالْمِنْ يَكُنُ الشَّيْءُ ثَبُوتٌ فِي نَفْسِهِ، لَمْ يَرْتَسِمْ فِي النَّفْسِ مَثَلُهُ . وَمِمَّا ارْتَسِمْ فِي النَّفْسِ مَثَلُهُ فَهُوَ الْعِلْمُ بِهِ؛ إِذَا لَا مَعْنَى^(١) لِلْعِلْمِ إِلَّا مَثَلٌ يَحْصُلُ فِي النَّفْسِ مَطَابِقٌ لِمَا هُوَ مَثَلٌ لَهُ فِي الْحَسْنِ وَهُوَ الْعِلْمُ^(٢) .

وَمَا يَظْهُرُ هَذَا الْأَثْرُ فِي النَّفْسِ لَا يَنْتَظِمُ لِفَظٍ يَدْلِيْ بِهِ عَلَى ذَلِكَ الْأَثْرِ .
وَمَا لَمْ يَنْتَظِمُ الْفَظُّ الذِّي تَرْتَبُ فِيهِ الْأَصْوَاتُ وَالْحُرُوفُ لَا تَرْسِمُ كِتَابَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ .

وَالْوُجُودُ فِي الْأَعْيَانِ وَالْأَذْهَانِ لَا يَخْتَلِفُ بِالْبَلَادِ وَالْأَمْمِ، بِخَلْفِ الْأَلْفَاظِ وَالْكِتَابَةِ فِيمَا دَالَّا بِالْوُضُوعِ وَالْأَصْطَلَاحِ .

وَعِنْدَ هَذَا نَقْولُ : مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْاسْمَ الْمَفْرُدَ لَا يَقْتَضِي الْإِسْتَغْرَافَ .

ظَنَّ أَنَّهُ مَوْضِعُ يَلِزَاءِ الْمَوْجُودِ فِي الْأَعْيَانِ؛ فِيمَا أَشْخَاصُ مَعِينَ؛ إِذَا الْدِينَارُ الْمَوْجُودُ شَخْصٌ مَعِينٌ؛ فَإِنْ جَمَعْتُ أَشْخَاصَ سَبْطِ دَنَانِيرٍ .

وَلَمْ يَعْرِفْ أَنَّ الْدِينَارَ الشَّخْصِيَّ الْمَعِينَ يَرْتَسِمُ مِنْهُ فِي النَّفْسِ أَثْرٌ «هُوَ مَثَلُهُ، وَعِلْمُ بِهِ، وَتَصْوِيرُ لَهُ» .

وَذَلِكَ الْمَثَلُ يَطَابِقُ ذَلِكَ الشَّخْصِ وَسَائِرَ أَشْخَاصِ الدَّنَانِيرِ الْمَوْجُودَةِ، وَالْمُمْكِنُ وَجُودُهَا .

فَتَكُونُ الصُّورَةُ الثَّابِتَةُ فِي النَّفْسِ، مَنْ حَيَّثْ مَطَابِقُهَا لِكُلِّ دِينَارٍ يَفْرُضُ، صُورَةً كُلِّيَّةً لَا شَخْصِيَّةً .

(١) هَذَا هُوَ مَعْنَى الْعِلْمِ فِي نَظَرِ الْفَرَازِيِّ، إِنَّهُ (مَثَلٌ يَحْصُلُ فِي النَّفْسِ مَطَابِقٌ لِمَا هُوَ مَثَلٌ لَهُ فِي الْحَسْنِ) وَلَكِنَّ التَّقْيِيدَ بِقُولِهِ (فِي الْحَسْنِ) يَجْعَلُ التَّعْرِيفَ قَاسِراً عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَحْسُوسَاتِ . وَلَوْ قَالَ بَدْلُهُ (لِمَا هُوَ مَثَلٌ لَهُ فِي الْوَاقِعِ) لَكَانَ التَّعْرِيفُ شَامِلاً بِجُمِيعِ أَفْرَادِ الْمَعْرِفِ .

(٢) هَذَا هُوَ مَعْنَى الْمَلْوُمِ فِي نَظَرِ الْفَرَازِيِّ، إِنَّهُ (الْمَحْسُوسُ الَّذِي يَنْتَطِعُ فِي النَّفْسِ مَثَلٌ لَهُ) وَالتَّقْيِيدُ بِقُولِهِ (فِي النَّفْسِ مَثَلٌ لَهُ) ضَرُورِيٌّ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ مَمْنَعُوا مِنْ يَنْتَطِعُ فِي النَّفْسِ مَثَلٌ لَهُ، لَا يَكُونُ مَعْلُومًا، وَإِنْ كَانَ قَابِلًا لِأَنْ يَعْلَمُ .

وَيَرِدُ عَلَى تَعْرِيفِ (الْمَلْوُمِ) مَا وَرَدَ عَلَى تَعْرِيفِ (الْعِلْمِ) فَإِنْ قَصْرُهُ عَلَى الْمَحْسُوسِ يَخْرُجُ مَا لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ مَعَ أَنَّهُ دَالِلٌ فِي نَطَاقِ الْمَلْوُمِ .
وَالْفَرَازِيُّ يَعْرِفُ فِي كَثِيرٍ بِأَنَّ مِنَ الْمَلْوُمِ مَا لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ .

فَإِنْ اعْتَدَتْ أَنَّ اسْمَ الْدِينَارِ، دَلِيلٌ عَلَى الْأَثْرِ، لَا عَلَى الْمَوْلُودِ، وَذَلِكَ الْأَثْرُ كُلِّيٌّ؛ كَانَ الْاسْمُ كُلِّيًّا، لَا مُحَالٌ .
وَمَا قَدَمْنَاهُ مِنَ التَّرْتِيبِ يَعْرِفُكَ .
أَنَّ الْأَلْفَاظَ هُنَّ دَلَالَاتٌ عَلَى مَا فِي النَّفْسِ .
وَمَا فِي النَّفْسِ مَثَلٌ لِمَا فِي الْأَعْيَانِ .
وَسَيَأْتِي مُزِيدٌ بِبَيَانِ الْمُعْنَى الْكَلِيلِ الْمُرْتَسِمِ فِي النَّفْسِ بِسَبِيلِ مَشَاهِدَةِ الْأَشْخَاصِ الْجَرِئِيَّةِ فِي كِتَابِ (أَحْكَامُ الْوِجُودِ وَالْوَاحِدَةِ) .

القسمة الرابعة

اللفظ

قسمته من حيث إفراده وتركيبه

اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد ، ومركب .

والمركب ينقسم : إلى مركب ناقص ، وإلى مركب تام .
فهي ثلاثة أقسام .

الأول : هو المفرد : وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيءٍ أصلاً ، حين هو جزءٌ ، كقولك : (عيسي) و (إنسان) .

فإن جزأٌ (عيسي) وهذا (عي) و (سي) .

وجزأٌ (إنسان) وهذا (إن) و (سان) .

ما يراد بشيءٍ منهـما الدلالة على شيءٍ أصلـاً .

فإن قلت : فـما قولك في (عبد الملك)؟

فاعلم : أنه أيضاً مفرد ؛ إذا جعلته اسمـاً عـلـاماً ، كـقولـكـ (ـزيـدـ) وعـندـ ذـلـكـ لا تـريـدـ (ـعبدـ) دـلـالـةـ عـلـىـ معـنـىـ ، ولاـ (ـالـملـكـ) دـلـالـةـ عـلـىـ معـنـىـ .

فـكـلـ مـنـهـماـ مـنـ حـيـثـ هوـ جـزـءـ ، لاـ يـدـلـ عـلـىـ شـيـءـ ، فـيـكـوـنـانـ كـأـجزـاءـ

القسمة الخامسة
للغُظ المفرد في نفسه

اللفظ إما :

اسم أو فعل أو حرف.

ولنذكر حد كل واحد ، على شرط المنطقين ، لتنكشف أقسامه ، فنقول :

الاسم : صوت دال بتواظط ، مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزاءه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل .

و لا كان الحد مركباً من الجنس والفصل ، وتذكر الفصول للاحترارات ، كان :

قولنا (صوت) جنساً .

وقولنا (دال) فصلاً يفصله عن (العطايس) و (التحنحة) و (السعال) وأمثالها .

وقولنا (بتواظط) يفصله عن (نباح الكلب) ؛ فإن صوت دال على ورود وارد ، لكن لا بتواظط .

وقولنا (مجرد عن الزمان) احترازاً عن الفعل ، نحو قولنا (يقوم) و (قام) و (سيقوم) فإن كل واحد : صوت دال بتواظط .

وقولنا : (الجزء من أجزاءه لا يدل على انفراده) احتراز عن المركب التام ، كقولنا : (زيد حيوان) فإن هذا يسمى (خبراً) و (قولاً) لا (اسماً) .

وقولنا (يدل على معنى محصل) احترازاً عن الأسماء التي ليست محصلة ؟ كقولنا (لا إنسان) فإنه لا يسمى (اسماً) مع وجود جميع أجزاء الحد فيه ، سوى هذا الاحتراز ؛ فإن قولنا (لا إنسان) قد يدل على (الحجر) و (السماء) و (القر) . وبالمجملة ، على كل شيء ليس بإنسان .

اسم (زيد) وهو اسمان في الصورة ، جعلا اسماً واحداً ، ك (بعلك) و (معديكرب) .

فإن اتفق أن يكون المعنى به عبداً للملك تحقيقاً ، فيكون هذا الاسم مطلقاً عليه من وجهين :

أحدهما : في تعريف ذاته ، فيكون الاسم مفرداً .

والآخر : في تعريف صفتة ، في عبودية الملك ، فيكون قوله (عبد الملك) وصفاً له ، فيكون مركباً لا مفرداً .

فافهم هذه الدقائق ؛ فإن مثار الأغالط في النظريات تنشأ من إهمالها .

والمركب التام : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى ، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه .

فيكون من اسمين .

ويكون من اسم وفعل .

والمبني يسمى (الفعل) كلمة .

والمركب الناقص : بخلافه ؛ فقولك : زيد يمشي ، والناطق حيوان ؛ مركب تام .

وقولك : في الدار ، أو الإنسان ، مركب ناقص ؛ لأنه مركب من (اسم) و (أداة) لا من : اسمين ، ولا من اسم وفعل ؛ فإن مجرد قوله (زيد في) أو (زيد لا) لا يدل على المعنى الذي يراد الدلالة عليه في المخواورة ، مالم يقل (زيد في الدار) أو (زيد لا يظلم) فإنه بذلك الاقتران والتسميم يدل دلالة تامة ؛ بحيث يصح السكوت عليه .

فليس له معنى محصل ، إنما هو دليل على نفي الإنسان ، لا على إثبات شيء .

القسمة السادسة في نسبة الألفاظ إلى المعانى

يعلم أن الألفاظ من المعانى ، على أربعة منازل :

- المشتركة المتواطئة المترادفة المترابطة .
- أما المشتركة : فهي اللفظ الواحد الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة ؛ إطلاقاً متساوياً .
- ك (العين) تطلق على (العين الباقرة) و (ينبوع الماء) و (قرص الشمس) .
- و هذه مختلفة الحدود والحقائق :
- وأما المتواطئة : فهي التى تدل على أعيان متعددة ، بمعنى واحد مشترك بينها ، كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) و دلالة اسم (الحيوان) على (الإنسان) و (الفرس) و (الطير) ، لأنها مشاركة في معنى (الحيوانية) .
- والاسم بإزاء ذلك المعنى المشتركة المتواطئ ، بخلاف (العين) على (الباقرة) و (ينبوع الماء) .
- وأما المترادفة : فهي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد ك (الحمر) و (الرّاح) و (القار) فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد ، وهو (المائع المسكر المعتصر من العنب) والأسماى مترادفة عليه .
- وأما المترابطة : فهي الأسماء المتباينة التى ليس بينها شيء من هذه النسب ، ك (الفرس) و (الذهب) و (الثياب) فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معانٍ مختلفة بالحد والحقيقة .
- والمشترك : ينبغي أن يجتنب استعماله فى المخاطبات ، فضلاً عن البراهين .
- وأما المتواطئة : فتستعمل فى الجميع ، لا سيما البراهين .

وأما الفعل : وهو الكلمة ؟ فإنه صوت دال بتواءٍ ، على الوجه الذى ذكرناه في (الاسم) إنما يباينه في أنه يدل على معنى وقوعه في زمان ، كقولنا (قام) و (يقوم) .

وليس يكفى في كونه (فعلاً) أن يدل على الزمان فحسب ، فإن قولنا (أمس) و (اليوم) و (غداً) و (عام أول) و (مضرب الناقة) و (مقدم الحاج) يدل على الزمان ، وليس ؟ (فعل) حيث إن الفعل يدل على (معنى) و (زمان) يقع فيه المعنى ، فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره . فإذاً الفرق بين (الاسم) و (الفعل) تضمن معنى (الزمان) فقط .

وأما الحرف : وهو الأداة ، فهو كل ما يدل على (معنى) لا يمكن أن يفهم بنفسه ، ما لم يقدر اقتران غيره به ، مثل (من) و (على) وما أشبه ذلك .

وقد أوجز هذه الحدود ، فقيل :

في الاسم : إنه لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة .

ثم منه ما هو محصل ، ك (زيد) .

ومنه ما هو غير محصل ، كما إذا اقترن به حرف سلب ، فقيل (لا إنسان) .

والكلمة : هي لفظة مفردة ، تدل على (معنى) وعلى (الزمان) الذى ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين .

والحرف : أو الأداة ، ما لا يدل على معنى إلا باقترانه بغيره .

إرشاد

إلى مزلة قدم في الفرق بين (المشاركة) و (المتواطئة) والتباس إحداهاما بالأخرى

فإن المشاركة في الاسم ، هي المختلفة في المعنى ، المتفقان في الاسم ، حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة .

وتقابلاها المتواطئة ، وهي المشتركان في الحد والرسم المتساويان فيه ، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى ، إلا وهو للآخر بذلك المعنى ، فلا يتفاوتان : (الأولى) و (الأخرى) و (التقدم) و (التأخر) و (الشدة) و (الضعف) .
كاسم (الإنسان) لـ (زيد) و (عمرو) .
واسم (الحيوان) لـ (الفرس) و (الثور) .

وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد في نفسه ، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى ، ولنسممه (اسما مشككاً) .

وقد لا يكون المعنى واحداً ، ولكن يكون بينهما مشابهة ، ولنسممه (مشابهاً) .
أما الأول : فـ (الوجود) لـ (الموجودات) فإنه معنى واحد في الحقيقة ، ولكن يختلف بالإضافة إلى المسميات ؛ فإنه للجواهر ، قبل ما هو للعرض ، وبعض الأعراض قبله لبعض آخر ، فهذا بالتقدم والتأخر .

وأما المقول بالأولى والأخرى ، فـ (الوجود) أيضاً ؛ فإنه بعض الأشياء من ذاته ، وبعضها من غيره .

وما له الوجود من ذاته ، أولى وأحرى بالاسم .
وأما المقول بـ « الشدة والضعف » : فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كـ (البياض) للعاج والثلج ؛ فإنه لا يقال عليهما بالطوابطي المطلق المتساوي ، بل أحدهما أشد فيه من الآخر .

أما الحيوان لـ (زيد) و (عمرو) و (الفرس) و (الثور) فلا يتطرق إليه شيء من هذا التفاوت بحال .
فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر .
والمشكك قد يكون مطملقاً كما سبق ، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد ، كقولنا (طبيّ) لـ (الكتاب) و (الموضع) و (الدواء) .
أو لانتسابه إلى غاية واحدة ، كقولنا (صحيّ) لـ (الدواء) و (الرياضة) و (الفصل) .

وقد يكون إلى مبدأ غاية واحدة ، كقولنا لـ (جميع الأشياء) إنها (المية) .
وأما اللذان لا يجمعهما معنى واحد ، ولكن بينهما تشابه ما ، كـ (الإنسان) على (صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان) وعلى (الإنسان الحقيقي) فليس هذا بالتواطئ إذ يختلفان بالحد :
فحد هذا (حيوان ناطق مائت) .

وحل ذلك (شكل صناعي يحاكي به صورة « حيوان ناطق مائت») .
وكذلك (القائمة) لـ (الحيوان) و لـ (السرير) حده في :
أحدهما : أنه (عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ، ويمشي به) .

وفي الآخر : أنه (جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ، ليقله) .
ولكن نجد بينهما شبهاً في (شكل) أو (حال) .

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعياً متقدماً ، ويكون منقولاً إلى الآخر .

فإن أضيف إلىهما سمي (مشابه الاسم) .
وإن أضيف إلى المتقدم منها ، سمي (موضوعاً) .

وإن أضيف إلى الأخير ، سمي (منقولاً) .

ثم هذا الضرب من الشابه على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون في صفة قارة ذاتية ، كصورة الإنسان .

والثاني : أن يكون في صفة إضافية ، غير ذاتية ، كاسم (المبدأ) لـ (طرف الخط) و (العلة) .

أحدهما : يدل على (حدته) .
والآخر : على (نسبةه) .
ومن ذلك أن يكون :
أحدهما : بسبب وصف .
والآخر : بسبب وصف الوصف .
ك (الناطق) و (الفصيح) .

ومن المتباعدة :
المشتقة والمنسوبة ، مع المشتق منه والمنسوب إليه :
كالنحو ، والنحوى ، والجديد والحداد . والمال والمتمول . والعدل والعادل .
فإن (العادل) لو سمي (عدلاً) كما سميت (العدالة) (عدلاً) كان ذلك
من قبيل ما يقال باشتباه الاسم ، ولكن غيرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الأول ،
وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى ، فسمى (مشتقاً) .

القسمة السابعة

اللفظ

المطلق بالاشتراك على مختلفات

اعلم أن اللفظ المطلق على معانٍ، ثلاثة أقسام :
وخصوصية باسم المشارك .
مستعارة ومنقوله
أما المستعارة : فهي أن يكون اسم دالاً على ذات الشيء بالوضع ، ودائماً من
أول الوضع إلى الآخر ، ولكن يلقب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر ،
ل المناسبة للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً الثاني ؛ ثانياً
عليه ، ومنقولاً إليه .

والثالث : أن يكون التشابه جارياً في أمر بعيد ، كـ (الكلب) لـ (نجم
خصوص) و لـ (حيوان) ؛ إذ لا تشابه بينهما إلا في أمر بعيد مستعار : لأن النجم
روى كالتابع للصورة التي كإنسان ، ثم وجد الكلب اتبع الحيوانات للإنسان ،
فسمى باسميه .

ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشاركة الحض ؛ فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه .

فقد صارت الأساسية بهذه القسمة ؛ ستة :

<u>متباينة</u>	<u>ومترادفة</u>
<u>ومشاركة</u>	<u>ومتشابهة</u>

لأن الفعل إذا قسم الشيء إلى ستة أقسام ، فيحتاج إلى ست عبارات في التفهم .

إرشاد

إلى مزلة قدم في المتابينات

ولا يتحقق أن الموضوعات إذا تباحت ، مع تباحت الحدود ، فالأساسى متباينة
متزايدة كـ (القرس) و (الحجر) .

ولكن قد يتعدد الموضوع ، ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات ، فيظن
أنها مترادفة ، ولا تكون كذلك ؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث
موضوعه ، والآخر من حيث له وصف .

كمثولنا : (سيف) و (صارم) فإن (الصارم) دل على موضوع موصوف
بصفة الخدة ، بخلاف (السيف) .

ومن ذلك أن يدل كل واحد على وصف للموضوع الواحد ، كـ (الصارم)
و (المهند) فإن :

كلفظ (الأم) فإنه موضوع لـ(الوالدة) ويستعار لـ(الأرض) يقال : إنها (أم البشر) بل ينقل إلى (العناصر الأربع) فتسمى (أمهات) على معنى أنها أصول .

و (الأم) أيضاً أصل لـ(الولد) .

فهذه المعانى التي استعير لها لفظ (الأم) لها أسماء خاصة بها . وإنما تسمى بهذه الأساسية في بعض الأحوال ، على طريق الاستعارة ، وخصص باسم (المستعار) لأن (العارية) لا تدوم ، وهذا أيضاً يستعار في بعض الأحوال .
وأما المنسوق : فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه ، إلى معنى آخر ، ويجعل اسمه له ، ثابتاً دائماً .

ويستعمل أيضاً في الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم (الصلة) و (الحج)
ولفظ (الكافر) و (الفاسق) .

وهذا يفارق (المستعار) بأنه صار ثابتاً في المنسوق إليه دائماً ، ويفارق (المحصوص باسم المشترك) بأن المشترك هو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنىين ، لا على أنه استحقه أحد المعنيين ، ثم نقل عنه إلى غيره ، إذ ليس شيء من (ينبوع الماء) و (الدنيا) و (قرصن الشمس) و (العضو البالصر)
سبق إلى استحقاق اسم (العين) بل وضع للكل وضعاً متساوياً بخلاف (المستعار)
و (المنسوق) .

و (المستعار) ينبغي أن يجتنب في البراهين ، دون الموعظ ، والخطابيات ،
والشعر ، بل هي أبلغ باستعماله فيها .

وأما المنسوق : فيستعمل في العلوم كلها ليسيس الحاجة إليها ؛ إذ واضح اللغة
لما لم يتحقق عنده جميع المعانى ، لم يفردها بالأسماء ، فاضطر غيره إلى النقل .
فـ(الجوهر) وضعه واضح اللغة لـ(حجر) يعرفه الصيرف . والمتكلم نقله إلى
معنى حصله في نفسه ، وهو أحد أقسام الموجودات .
وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات .

وأما المشتركة : فلا يوثق بها في البراهين خاصة ، ولا في الخطابيات ؛ إلا إذا
كانت معها قرينة .

وهي أيضاً أقسام .

فهـا : ما يقع في أحوال الصيغة ، كالاسم الذى يتحدد فيه بناء الفاعل والمفعول
نحو (المختار) فإنك تقول : زيد مختار . والعلم مختار .

وأحدهما : بمعنى الفاعل .

والآخر : بمعنى المفعول .

وكالمقصطـر ، وأشباهـه .

ومنها : ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر ، مختلفة في الحقيقة ، لا يكاد
يوقف على وجه مخالفتها .

كـ(الحي) الذى يطلق على (الله) وعلى (الإنسان) وعلى (النبات) .
وـ(النور) الذى يطلق على (المدرك بالبصر ، المضاد للظلمام) ، وعلى (العقل
المادى إلى غواصـض الأمور) .

فإن قال قائل : فـما مثال المستعار ؟

قلنا : مثـالـه ، استعارة أطرافـالـحيـوان ، لغيرـالـحيـوان ، كـقولـهمـ : (رأسـ
الـمالـ) (وجهـالـنهارـ) (عينـالـماءـ) (حاجـبـالـشـمـسـ) (أنـفـالـجـبـلـ) (رـيقـ
الـمـزنـ) (يدـالـدـهـرـ) (جـنـاحـالـطـرـيـقـ) (كـيدـالـسـماءـ) .

وكـقولـهمـ (بيـنـسـعـالـأـرـضـ وـبـصـرـهـاـ) وـكـقولـهمـ (أـبـدـىـلـلـشـرـ نـاجـذـيهـ)
وـ(ـدارـتـ رـحـىـ الـحـربـ) وـ(ـشـابـتـ مـفـارـقـ الـجـبـالـ) .

وكـقولـهمـ : (الـشـيـبـ عـنـانـ الموـتـ) ، وـ(ـالـرـشـوـةـ رـشاـ الحاجـةـ) (ـالـعيـالـ سـوسـ الـمالـ)
(ـالـوـحدـةـ قـبـرـ الـحـيـ) (ـالـإـرـجـافـ زـنـدـ الـفـتـنـةـ) (ـالـشـمـسـ قـطـيـفـةـ مـبـاحـةـ لـالـمـساـكـينـ) .

وـمنـ استـعـارـاتـ الـقـرـآنـ (ـوـإـنـهـ فـأـمـ الـكـتـابـ) (ـلـتـنـذـرـ بـهـ أـمـ الـقـرـىـ وـمـنـ
حـوـلـهـاـ) (ـوـاخـفـضـ لـهـمـاـ جـنـاحـ الذـلـلـ مـنـ الرـحـمـةـ) (ـوـالـصـبـحـ إـذـا
تـنـفـسـ) (ـفـأـذـأـقـهـاـ اللـهـ لـيـسـ اـجـمـعـ وـالـخـوـفـ) (ـكـلـمـاـ أـوـقـدـ وـنـارـاـ
لـلـحـرـبـ أـطـفـأـهـاـ اللـهـ) (ـأـحـتـاطـ بـهـمـ سـرـادـ قـهـمـ) (ـفـبـكـتـ عـلـيـهـمـ

الـسـمـاءـ وـالـأـرـضـ) (ـوـأـشـتـعـلـ الرـأـسـ شـيـبـيـاـ) (ـفـصـبـ عـلـيـهـمـ رـبـكـ
سـوـطـ عـذـابـ) (ـوـلـمـاـ سـكـتـ عـنـ مـوـسـىـ الغـضـبـ) .

ونـظـائـرـهـ مـاـ يـكـثـرـ ، وـهـذـهـ الـاستـعـارـاتـ بـنـوـعـ مـنـاسـبـةـ بـيـنـ الـمـسـتـعـارـ وـالـمـسـتـعـارـ مـنـهـ .

الفن الثاني
في
مفردات المعانى الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض

والفرق بين هذا الفن والذى قبله ، أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعانى .

وهذا نظر في المعنى ، من حيث هو ثابت في نفسه ، وإن كان يدل عليه باللفظ ؛ إذ لا يمكن تعريف المعانى إلا بذكر الأنماط .
ويتضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة .

القسمة الأولى

في

نسبة الموجودات إلى مداركنا

فليعلم أن نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها .
وهي مقسمة :
إلى محسوسة .

ولى معلومة بالاستدلال لا تبشر ذاته بشئ من الحواس .

فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس ، كالألوان ، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير ، وذلك بحاسة البصر ، وكالأصوات بالسمع ، وكالطعم

فإن قيل : فما معنى الجاز ؟
قلنا : قد يراد به المستعار ، فالمعنى أنه قد تجوز عن وضعه .
وقد يراد به ما يقتضي الحقيقة .
وفي الإطلاق خلافه ، كقوله : (واسأله القرية) إذ المسئول بالحقيقة أهل القرية ، لا نفس القرية .
فهذه أمور لفظية ، من أهلها ولم يحكمها في مبدأ نظره ، كثُر غلطه ، ولم يدر من أين أني .

بالذوق ، والروائح بالشم ، والخشونة واللامسة ، واللدين والصلابة ، والبرودة والحرارة ، والرطوبة والبسوسة . بخاصة الحواس .

فهذه الأمور ولو احتجتها تباشر بالحس ، أى تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها .

ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بأثاره ، ولا تدركه الحواس الخمس – السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس – ولا تناهه .

ومثاله هذه الحواس نفسها ؛ فإن معنى أى واحدة منها هي القوة المدركة ، والقوة المدركة لا تحس بخاصة من الحواس ، ولا يدركها الخيال أيضاً .

وكذلك القدرة والعلم والإرادة ، بل الحروف واللحجل والعشق والغضب ، وسائل هذه الصفات ؛ نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا يتعلق شيء من حواسنا بها .

فنكتب بين أيدينا ، عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتابة ، وإرادته ؛ استدلاً بفعله .

ويقيتنا الحاصل بوجود هذه المعانى ، كيقيتنا الحاصل بحركات يده المحسوسة ، وانتظام سواد الحروف على البياض ، وإن كان هذا مبصراً ، وتلك المعانى غير مبصرة .

بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بأثارها ، ولا تحسن .

فلا ينبغي أن يعظم عنده الإحساس ، وتنظر أن العلم الحق هو الإحساس والتخيل ، وأن ما لا تخيل لا حقيقة له ، فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم ، وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير ، وأنك تعلم أن تصرف الخيال خطأ ، وأن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس عن الشكل واللون ، والتحيز والقدر ، ولا ينبغي أن تنكر دلالة العقل على أمور يأبها الخيال .

وننبئك الآن على منشأ هذا الالتباس .
فتتأمل أن المدركات الأولى للإنسان ، في مبدأ فطرته ، حواسه ، فكانت مستولية عليه .

ثم الأغلب من جملتها الإبصار الذى يدرك الألوان بالقصد الأول ، والأشكال على سبيل الاستبعاد .

ثم الخيال يتصرف في المحسوسات ، وأكثر تصرفه في المبصرات ، فيركب من المريئات أشكالاً مختلفة ، آحادها مرئية ، والتركيب من جهة ؛ فإنك تقدر أن تخيل فرساً له رأس إنسان ، وظائراً له رأس فرس ، ولكن لا يمكن أن تصور آحاداً سوى ما شاهدته البة ، حتى إنك لو أردت أن تخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً ، لم تقدر عليه ، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته ، فتغير لونه ، مثلاً كتفاحة سوداء ؛ فإنك قد رأيت شكل التفاحة ، والسوداء ، فركبتهما ، أو ثمرة كبيرة مثل سوداء ؛ فإنك قد رأيت على التركيب والتفصيل فقط ، ولا يزال الخيال متحركاً في التركيب والتفصيل ، مستولياً عليك بذلك .

فهما حصل لك معلوم بالاستدلال ، انبعث الخيال مهدقاً نظرة نحوه ، طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنه ، ولا حقيقة عنده إلا للون أو الشكل ، فيطلب الشكل واللون ، وهو ما يدركه البصر من الموجودات ، حتى لو تأملت في ذات الرائحة تأملاً خيالياً ، طلب الخيال للرائحة شكلاً ولواناً ووضعاً وقدراً كاذباً فيه ، وجارياً على مقتضى جبلته .

والعجب أنك إذا تأملت في شكل متلون ، لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته ، وهذا حظاً الشم والذوق ، وإذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر ، وهو اللون والشكل ، مع أن الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعاً ، ولكن لما كان إلهه لمدركات البصر أشد وأكثر ، صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ .

فإذا عرضت على نفسك علمك بصناعة العالم ، وأنه موجود لا في جهة ، طلب الخيال له لوناً ، وقدر له قرباً وبعداً ، واتصالاً بالعالم وانفصلاً ، إلى غير ذلك مما شاهده في الأشكال المتلونة ، ولم يطلب له طعمًا ورائحة .

ولا فرق بين العطر والرائحة ، واللون والشكل ، فالكل من مدركات الحواس . فإذا عرفت انقسام الموجودات .

وأما تمييزه عن البياض ، فهو أن البياض قد يفارق ، وكونه مولوداً لا يفارقه قط .

وكذلك كونه متلوناً بالحملة لا يفارقه ، وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص .
فالمتلونية ليست داخلة في ماهية الإنسان دخول الحيوانية .
فلنشخص هذا القسم بلقب ، وهو (اللازم) ؛ فإن الذاتي المقوم ، وإن كان أيضاً لازماً ، ولكن له خاصية التقويم ، فيخصوص اسم (اللازم) بهذا القسم .

فقد استفدت من هذا التحقيق : أن كل معنى ينسب إلى شيء :
فإما أن يكون ذاتياً له ، مقوماً لذاته ، أى قوام ذاته به .
وإما أن يكون غير ذاتي مقوم ، ولكنه لازم غير مفارق .
وإما أن يكون لا ذاتياً ، ولا لازماً ، ولكن عرضياً .

ولعلك تقول : الفرق :

وبين الذاتي .
 بين العرضي المفارق .
 واضح .
 ولكن الفرق
 بين الذاتي المقوم .
 وبين اللازم الذي ليس بمقوم .
 ربما يشكل .

فهل لك معيار يرجع إليه ؟

فتقول : المتكلمون سموا اللوازم (تواتر الذات) . وربما سموها (تواتر الحدوث) حتى زعمت المعتزلة منهم أن (تواتر الحدوث) لا تتعلق بها قدرة القادر ، ولكنها تتبع الحدوث ، وربما مثلوا ذلك : (تحيز الجوهر) .

ولستنا نخوض فيه .

والغرض إظهار معيار لإدراك الفرق بين (الذاتي) و (اللازم) .

وله معياران :

الأول : أن كل ما يلزم ، ولا يرتفع في الوجود ، إن أمكن أن يرتفع بالوهم

القسمة الرابعة

في

نسبة بعض المعاني إلى بعض

اعلم أنك تقول :

هذا الإنسان أبيض ،

وهذا الإنسان حيوان .

وهذا الإنسان ولدته أنثى .

فقد حملت عليه :

البياض . والحيوانية .

وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة .

ونسبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة :

فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان ، ويبيح إنساناً ، فليس وجوده شرطاً لإنسانيته .

ولنسمه هذا عرضاً مفارقاً .

وأما الحيوانية فضرورية للإنسان ؛ فإنك إن لم تفهم الحيوان ، وامتنعت عن فهمه ، لم تفهم الإنسان . بل مهما فهمت الإنسان ، فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فتكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة .

ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز ، وهو الذاتي المقوم .

وأما كونه مولوداً من أنثى ، وكونه متلوناً مثلاً ، فليس نسبة إليه كنسبة الحيوانية ؛ إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان ، بمحده وتحقيقه ، مع الغفلة عن كونه مولوداً ، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ .

فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود ، ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان .

والتقدير ، وبقى الشيء معه مفهوماً ، فهو (لازم) ؛ فإننا نفهم كون الإنسان إنساناً ، وكون الجسم جسماً ، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاداً كونهما مخلوقين مثلاً . وكونهما مخلوقين لازم هما .

ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً ، لم نقدر على فهم الإنسان . فن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية ، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية .

فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جمياً ، فهو (ذاتي) .

وما يرتفع في الوجود والوهم ، فهو (عرضي) .

وما يقبل الارتفاع في الوهم ، دون الوجود فهو (لازم ، غير ذاتي) .

إلا أن هذا المعيار ، مع أنه كثير النفع في أغلب الموضع ، غير مطرد في الجميع ؛ فإن من اللوازم ، ما هو ظاهر التزوم للشيء ، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً ؛ فإن الإنسان يلزمه كونه متلوناً ، ملزمة ظاهرة ، لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم ، وهو (لازم) لا (ذاتي) .

ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون ، مع أن الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة ، كما سيأتي في كتاب (الحدود) .

وكذلك كون كل عدد :

إما مساوي لغيره . أو مفاوت .

فإنه لازم ليس بذاتي ، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ، كـ (كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين) فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث بغير وسط ، بل بوسط ؛ فلم يكن هذا مطراً ، فنعدل إلى :

المعيار الثاني : عند العجز عن الأول ، ونقول :

إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن ، مع الشيء الذي شُكِّتْ في أنه (لازم) له ، أو (ذاتي) فإن لم يمكن أن تفهم ذات الشيء ، إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى ، أولاً ، كـ (الحيوان) و (الإنسان) .

فإنك إذا فهمت ما الإنسان ؟ وما الحيوان ؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً ، أنه حيوان .
فأعلم أنه (ذاتي) .

وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء ، دون أن تفهم المعنى ، أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير ،
فأعلم أنه (غير ذاتي) .

ثم إن كان يرتفع وجوده .

إما سريعاً ، كالقيام والقعود للإنسان .

أو بطبيتاً ، ككونه شاباً .

فأعلم أنه (عرضي) مفارق .

وإن كان لا يفارقه أصلاً ، كـ (كون الزوايا من المثلث ، مساوية لقائمتين)
 فهو لازم ،

ورب لازم للشخص ، كـ (أزرق العين) أو (أسود البشرة) في الزنجي ،
 فهو لا يفارق في الوجود للإنسان الزنجي ، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لا يبعد أن يسمى (لازماً) وإن كان لزومه بالاتفاق ، لا بالضرورة في الجنس ؛ إذ يمكن
وجود إنسان ليس كذلك .

ولو أمكنك حيلة ، في إزالة زرقة العين ؛ وسود البشرة ، ليقي هذا الإنسان إنساناً .

ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين ، لم يبق المثلث ، وبطل وجوده .

فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين (اللازم الضروري) وبين (اللازم
الوجودي) .

**القسمة الخامسة
للذاتي في نفسه
واللعرضي في نفسه**

لما كان المقوم مخصوصاً باسم (الذاتي) في اصطلاح النظار ، صار ما يقابلة يسمى (عرضياً) مفارقأً كان ، أو لازماً. فيقال (عرضي لازم) و (عرضي مفارق).

فالعرضي : بهذا المعنى ، وهو الذي ليس بمقوم ، ينقسم بالإضافة إلى ما هو عرضي له .
إلى ما يعممه وغيره .

وإلى ما ينحصر به ، ولا يوجد لغيره ، فيسمى (خاصة) سواء كان لازماً ، أو لم يكن يتساوء كأن ما نسب إليه نوعاً أخيراً أو لم يكن ، وسواء عم جميع ذلك بالجنس ، أو وجد لبعضه ، كالمثلث والأكل؛ فإنه بالإضافة إلى الحيوان (خاصة) ؛ إذ لا يوجد غير الحيوان ، وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان .
فإن أضفته إلى الإنسان ، كان (عرضياً عاماً).

وكذلك (الصهيل) للفرص ، و (الضاحك) للإنسان ، من الخواص .
فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه ، بل وجد له ولغيره ، سمي (عرضياً عاماً).
ولا تظن أنا نريد بالعرض ، ما نريد بالعرض ، الذي يقابل الجوهر ؛ فإن هذا العرض قد يكون جوهراً كالأبيض للإنسان ؛ فإن معنى الأبيض هنا ، جوهر ذو بياض ،
وبدلول اللفظ (جوهر) لا ك (البياض) فإنه عرض ، فلا تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط .

فينقسم العرضي قسمة أخرى :
إلى ما يسمى أعراضاً ذاتية .

وإلى ما لا يسمى ذاتية .
فإن الموجود يتحرك .
والجسم يتحرك .
والإنسان يتحرك .

ولكنا نقول : الموجود ليس^(١) يتحرك لكونه موجوداً ، بل لمعنى أحصن منه ، وهو الجسمية .

والإنسان لا تعتبره الحركة لأنه إنسان ، بل لمعنى أعم منه ، وهو كونه جسماً.

فإذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم ، أي تلحقه وتعتبره من حيث إنه جسم ، لا لمعنى أعم منه ، ولا أحصن منه ، بل لذاته .
والصحة والقسم ، يوصف بكل منها الحيوان ، وهو من الأعراض الذاتية للحيوان ؛ إذ لا يلحقه .

معنى أعم منه ؛ إذ لا يعتبره من حيث إنه موجود ، أو جسم .
ولا لما هو أحصن منه ؛ لأنه لا يعتبره من حيث إنه (فرس) أو (ثور) أو (إنسان) بل لما هو أعم منها ، وهو كونه (حيواناً).
وكذلك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .

فما يجري هذا المجرى يسمى (أعراض ذاتية) .
فلا ينبغي أن يتتبس عليك .
الذاتي بالمعنى الأول ، وهو المقوم .
بالذاتي بالمعنى الثاني ، وهو غير مقوم .
فهذه قسمة العرضي .

* * *

أما الذاتي المقوم .

فينقسم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه ، وهو داخل في الماهية ، أي يمكن

(١) أي ليس تحركه لكونه موجوداً .

أن يذكر في جواب ما هو ، ويسمى جنساً .
وإلى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر في جواب ما هو
ويسمى (نوعاً) .

وإلى ما يذكر في جواب أي شيء هو ، ويسمى (فصلاً) .

فإذن انقسم الذاتي إلى :
الجنس - والنوع

والعرضى إلى :
الخاصة
بالقسمة المذكورة .

فتكون الجملة خمسة :

فإذن الكليات بهذه الاعتبار خمسة ، ويسمى بها المنطقيون (الخمسة المفردة) .
والأقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه ، فلنوردها في معرض الأسئلة .

فإن قال قائل : إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى (جنساً) .
والأخص يسمى (نوعاً) .

فالذى هو بين الأخص والأعم كـ (الحيوان) الذى هو : بين (الجسم) — فإنـه
أعم من الحيوان — وبين (الإنسان) — فإنه أخص من الحيوان — ما اسمه ؟
قلنا : هذا يسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، وـ (جنساً) بالإضافة إلى
ما تتحته .

فإن قلت : (فاسم النوع) للمتوسط ، ولنوع الأخير ، الذى هو الإنسان ،
بالتواطؤ ، أو باشتراك الاسم ؟

فأعلم : أنه بالاشتراك ، فإنـ (الإنسان) يسمى (نوعاً) بمعنى أنه لا يقبل
ال التقسيم بعد ذلك ، إلا بالشخص والعدد ، كزيد وعمر ، أو بالأحوال العرضية
كالتطويل والقصير ، وغيره .

وأما (الحيوان) فتسميتها (نوعاً) بمعنى آخر ، وهو أنه يوجد ذاتي أعم منه .
وـ (الإنسان) سمي نوعاً ، بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخص منه ، بل كل
ما أوردته ما هو أخص ، فهو عرضي لا ذاتي .
فهما معنيان متبانيان .

فإن قال قائل : ذ (الموجود) و (الشيء) أعم من (الجسم) و (الحيوان)
فهل يسمونه (جنساً) ؟
قلنا : لا حجر في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعنى ، والأولى في
الاصطلاحات التزول على عادة من سبق من النظار . وقد خصصوا اسم الجنس
معنى داخل في الماهية ، يجوز أن يحاب به عن سؤال السائل عن الماهية ، فيذكر
في جواب ما هو .

وإذا أشير إلى الشيء ، وقيل : ما هو ؟ لم يحسن أن يقال : إنه موجود ،
أو شيء ، بل الوجود كالعرضى بالإضافة إلى الماهية المعقولة ؛ إذ يجوز أن تحصل
ماهية الشيء في العقل ، مع الشك في أن تلك الماهية ، هل لها وجود في الأعيان ؟
أم لا ؟ فإن ماهية المثلث (أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع) ويجوز أن تحصل في
نفسنا هذه الماهية ، ولا يكون للمثلث وجود ، ولو كان الوجود داخلاً في الماهية
مقدماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث ، وحصول ماهيته في العقل مع
عدمه ؛ فإن مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل .

فكم لا يتصور أن تحصل صورة الإنسان وحده في العقل ، إلا أن يكون
كونه حيواناً حاضراً ، ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلاً حاضراً ، فكذلك
لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحده في العقل إلا أن يكون كونه موجوداً ،
حاضرًا في العقل ، إن كان الوجود مقدماً للذات ، كالحيوانية للإنسان ، والشكلية
للمثلث ، وليس الأمر كذلك .

وعلى الجملة : وجود الشيء :

إما في الأعيان ، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة .

وإما في الأذهان ، وهو مثال الوجود في الأعيان ، مطابق له ، وهو معنى
العلم ؛ إذ لا معنى للعلم بالشيء ، إلا بشروط صورة الشيء وحقيقته ، ومثاله في
النفس ؛ كما ثبت صورة الشيء في المرأة ، مثلاً ، إلا أن المرأة لا ثبت فيها إلا
أمثلة المحسوسات ، والنفس مرأة ثبتت فيها أمثلة المعقولات^(١) ، فيستدعي حضور

(١) راجع تعريف الفرزال للعلم من ٧٥ وتعليقنا عليه ، هامش ص ٧٥ وسوف تجد أن
الفرزالي هنا يؤيد نقتضا ، لما سبق له هناك بمخصوص تعريف العلم والمعلوم .

جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى .

فإن قال قائل : فقد عرفت الفرق بين الجنس ، وبين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس ، فبماذا يعرف الفرق بين (الفصل) و (النوع)؟

قلنا : الفصل ذاتي لا يذكر في جواب : ما هو ؟ بل يذكر في جواب : أى شيء هو ؟ فإنه يشار إلى الحمر مثلاً ، فيقال : ما هو ؟ فيذكر في الجواب : شراب . فلا يحسن بعده أن يقال : ما هو ؟ بل أى شراب هو ؟ فيقال : مسکر . فالمسکر فصل ، أى يفصله عن غيره ، وهو الذي يسميه الفقهاء (احترازاً) .

إلا أن الاحتراز قد يكون بـ (الذاتي) وقد يكون بـ (غير الذاتي) وقد يخصص اسم (الفصل) عند الإطلاق بـ (الذاتي) .

فلو قيل : أى شيء هو ؟ وأجيب بأنه أحمر يقذف بالزيـد ، فربما انفصل به عن غيره ، وحصل به الاحتراز ، ولكن يكون ذلك فصلاً غير ذاتي .

وأما (المسکر) ففصل ذاتي للشراب ، وكذلك (الناطق للحيوان) .

وعلى الجملة : (الجنس) و (الفصل) عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلاً ، كقولك : شراب مسکر ، وحيوان ناطق .

و (النوع) عبارة عنها إجمالاً ، كقولك : إنسان ، وفرس ، وجمل . سواء النوع الإضافي والحقيقة .

و (الفصل) عبارة عن شيء ذي حقيقة ، كقولك : ناطق ، وحساس ، ومسکر .

أى شيء ذو نطق ، ذو حس ، ذو إسکار . فكأن الشيء الذي ورد عليه الوصف بـ (ذو) وما بعدها ، لم يذكر بالخصوص القائلة : ناطق ، وحساس ، ومسکر .

وسيأتي لهذا مزيد بيان في كتاب (الحد) الموصل إلى تصور حقائق الأشياء ، إذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل .

القسمة السادسة

ف

أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية

اعلم أن قول القائل في الشيء : ما هو ؟ طلب ماهية الشيء . ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجب . والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء ، فينبغي أن يذكر الحبيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً ، وذلك بذكر حده .

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه .

فإذا أشار إلى حمر وقال : ما هو ؟ فقولك : شراب ، ليس بجواب مطابق ؛ لأنك أخللت بعض الذاتيات ، وأتيت بما هو الأعم ، بل ينبغي أن تذكر المسکر .

وإذا أشار إلى إنسان وقال : ما هو ؟ فتقول : إنه إنسان . فإن قال : ما هو الإنسان ؟ فجوابك أنه حيوان ناطق مائل ، وهو تمام حده .

والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره ، وما يخصه ؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك ، وبه تحصل ذاته .

فإذا ثبت هذا الأصل ، فالذكور في جواب ما هو ؟ ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها : ما هو بالخصوصية المطلقة ، وذلك بذكر الحد ؛ لتعريف ماهية الشيء المذكور ، كما إذا قيل لك : ما الحمر ؟ فتقول : شراب مسکر معتصر من العنبر . وهذا يختص بالحمر وبطريقه ، ويساويه ، فلا هو أعم منه ، ولا هو أخص منه ؛ بل ينعكس كل واحد منها على الآخر . وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة ، من الجنس ، والخصوص . وهكذا نسبة كل حد لشيء ، إلى اسمه .

فاما ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته؟ فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ ، إلا على سبيل الالتزام ، حتى لا يعلم من اللفظ ، بل من طريق عقله يدل على أن هذا لا يتصور إلا بجسم ذي نفس .

فإذا سئل عن جسم ما هو؟ فقلت : أبيض . لم تكن مبيضاً ، وإن كنا نعلم من وجه آخر ، أن البياض لا يخل إلا بجسمًا ، ولكن نقول : دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام .

وقد قدمنا أن المعتبر في دلالة الألفاظ ، طريق المطابقة والتضمن ؛ ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخصوص العميقة ، وإن كانت تدل بطريق الالتزام فلا يحسن أن يقال — في جواب من يسأل عن ماهية الإنسان — : إنه (الضحاك) وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث : إنه (المساوية زواياه لقائمتين) وإن كان يدل بطريق الالتزام .

فإن قال قائل : قد ادعيم أن الماهية مهما حضرت في العقل ، كان جميع أجزائها حاضراً ، وليس كذلك ، فإننا — إذا علمتنا (الحادث) فإنما نعلم شيئاً واحداً ، مع أن أجزاء ذاته كثيرة ، إذ معناه (وجود بعد عدم) فقيه العلم : (الوجود) و : (عدم ذلك الوجود) وب : (كون عدم سابقاً ، وكون الوجود متاخراً) وفيه العلم : (التقدم والتأخر) وفيه العلم : (الزمان) لا محالة .

فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها في الذهن حتى يتم أجزاء حد (الحادث) .

والناظر في الحادث لا تخطر له هذه التفاصيل ، وهو عالم به .

فأبليجواب : أن جميع الذاتيات المقومة للماهية ، لا بد أن تدخل مع الماهية في التصور ، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلاً ، فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصلاً ، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعلم أنها كانت حاصلة : فإن العالم بالحادث ؛ إن لم يكن عالماً بهذه الأجزاء ، وقدر أنه لم يعلم إلا الحادث ثم قبل له: هل علمت : وجوداً ، أو عدماً ، أو تقدماً ، أو تأخراً؟ فلو قال : ما علمت ، كان كاذباً فيه .

الثاني : ما هو بالشركة المطلقة ، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها : فرس ، وإنسان وثور . ما هي؟ فعند ذلك لا يحسن إلا أن تقول : حيوان .

فاما الأعم من ذلك ، وهو الجسم ، فليس تمام الماهية المشتركة بينها ، بل هو جزء الماهية ؛ فإن الجسم جزء من ماهية الحيوان ، إذ الحيوان هو (جسم ذو نفس حساس متحرك) هذا حده .

ولما الإنسان ، والفرس ، ونحوه ، أخص دلالة مما يشمل الجملة ، وقد جعل الجملة كشيء واحد ، فأخص ماهية مشتركة لها ، الحيوان .

الثالث : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً ؛ فإنك إذا سئلت عن جماعة هم : زيد ، عمرو ، وخالد ، ما هم؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور ، أنهم أناس .

وكذلك إذا سئل عن زيد وحده ، ما هو؟ — لا أن يقال : من هو؟ — كان الجواب الصحيح أنه إنسان ؛ لأن الذي يفضل في زيد على كونه إنساناً ، من كونه : طويلاً ، أبيض ، ابن فلان . أو كونه رجلاً؟ أو امرأة ، أو صحيحاً أو سقيناً ، أو كاتباً ، أو عالماً ، أو جاهلاً . كل ذلك أغراض ولوازم لحقيقته لأمور اقتربت به في أول خلقته ، أو طرأته عليه بعد نشوئه ، ولا يمتنع علينا أن نقدر أضدادها ، بل زوالها منه ، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه .

وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية ؛ إذ لا يمكن أن يقال : قد اقترن به في رحم أمه سبب جعله إنساناً ، لو لم يكن لكان فرساً ، أو حيواناً آخر ، وهو ذلك الحيوان بعينه .

بل إن لم يكن إنساناً ، لم يكن أصلاً حيواناً ، لا ذلك بعينه ولا غيره .

فإذن الإنسان هو الذات الأخير ، وهو الذي يسمى نوعاً أخيراً .

فإن قال قائل : لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال (حساس ومتحرك بالإرادة) بدل (الحيوان) وهو ذاتي مساو للحيوان .

قلنا : ذلك غير سديد على الشرط المطلوب ؟ لأن المفهوم من (الحساس والمتحرك) على سبيل المطابقة ، هو مجرد أنه شيء له قوة حس أو حركة . كما أن مفهوم الأبيض أنه شيء له بياض .

ومن عرف الإنسان ، فقيل له : هل عرفت : حيواناً ، أو جسماً ، أو حساساً ، أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق – وهو حد الجسم – ؟ فقال : ما عرفته ، كان كاذباً.

ففهم من هذا ، أن هذه المعانى معلومة حاضرة في الذهن ، إلا أنها لا تتفصل إلا إذا أخطرت مفصلة . وإذا فصلت غلٰم أن المعانى كانت معلومة من قبل . فافهم هذا فإنه دقيق في نفسه . فقد نبهنا على مثارين للشبة في هذه الفسحة بصيغة السؤال والجواب .

تكلمة هذه الجملة

برسم المفردات الخمس وترتيبها

أما الرسوم البارية مجرى الحدود :

فابل الجنس : يرسم بأنه كلّي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب : ما هو ؟

والفصيل : يرسم بأنه كلّي يحمل على الشيء في جواب : أي شيء هو في جوهه ؟

والنوع : بأحد المعنيين : يرسم بأنه كلّي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب : ما هو ؟

وبالمعنى الثاني : يرسم بأنه كلّي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً .

والنخاصة : ترسم بأنّها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط ، حملاً غير ذاتي .

والعرض العام : يرسم بأنه كلّي يطلق على حقائق مختلفة .

ثم أعلم أن هذه الذاتيات ، التي هي أجناس وأنواع .

ترتبط متصاعدة إلى أن تنتهي إلى جنس الأجناس ، وهو الجنس العالى الذى ليس فوقه جنس .

وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذى إن نزلت منه ، انتهت إلى الأشخاص والأعراض .

ولا بد من انتهاء الجنس العالى في التنازل إلى نوع آخر ؛ إذ ليس يخرج عن النهاية .

ولا بد من ارتفاع النوع الأخير في التصاعد إلى جنس عال لا يمكن مجاوزته إلا بذكر العوارض والوازام .

فأما الذاتيات فتنتهي لا حالة :
والأنواع الأخيرة كثيرة .

والأجناس العالية ، التي هي أعلى الأجناس ، زعم المنطقيون أنها عشرة . واحد جوهر .

وتسعة أعراض ، وهي : الكم ، والكيف ، والمضاف ، والأين ، وعي ، والوضع ، وله ، وأن يفعل ، وأن ينفع .

فابل جوهر : مثل قولنا : إنسان ، وحيوان ، وجسم .

والكم : مثل قولنا : ذو ذراع ، ذو ثلاثة أذرع .

والكيف : مثل قولنا : أبيض ، وأسود .

المضاف : مثل قولنا : ضعف ، ونصف ، وابن ، وأب .

والإين : مثل قولنا : في السوق ، وفي الدار .

وعي : مثل قولنا : في زمان كذا ، وقت كذا .

والوضع : مثل قولنا : متكي ، وجالس .

وأن يفعل : مثل قولنا : يحرق ، ويقطع .

وأن ينفع : مثل قولنا : يحرق ، وينقطع .

وله : مثل قولنا : متتعل ، ومتطلس ، ومتسلح .

وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد ، في سياق كلام واحد ، كما تقول : إن الفقيه الفلافي الطويل ، الأسر ، ابن فلان ، الحالس في بيته ، في سنة كذلك ، يعلم ، ويتعلم ، وهو متطلس .

فهذه أجناس الموجودات .

والالفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس ، أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها ، فلا معلوم إلا وهو داخل في هذه الأقسام .

ولا لفظ إلا وهو دال على شيء من هذه الأقسام .

فأما الأعم من جميعها ، فهو الموجود . وقد ذكرنا أنه ليس جنساً .
وينقسم بالقسمة الأولى .

إلى الجواهر .

والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة ، فيكون المجموع عشرة ، ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق ، سيساق إليك في كتاب (أقسام الوجود وأحكامه) فإنه بحث عن القسم الموجودات . والله أعلم .

والعرض

الفن الثاني

في تركيب المعانى المفردة

اعلم أن المعانى إذا ركبت حصل منها أصناف ، كـ (الاستفهام)
وـ (الالتماس) وـ (التفى) وـ (الترجى) وـ (التعجب) وـ (الخبر) .

وغرضنا من جملة ذلك ، الصنف الأخير ، وهو الخبر ؛ لأن مطلبنا البراهين المشددة إلى العلوم ، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات ، التي كل مقدمة منها ، خبر واحد ، يسمى قضية .

والخبر هو الذي يقال لقائله : إنه صادق أو كاذب فيه ، بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام ؛ إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له : لا تكذب ؛ فإنه يعرض به إلى التباس الأمر عليه .

وكذلك من يقول : يا زيد . ويريد غيره ؛ لأنه يعتقد أن زيداً في الدار ؛ فإذا قيل له : لا تكذب ، لم يكن ذلك تكذيباً في النساء ، بل في خبر اندرج تحت النساء ضمناً .

فإذن نظرنا في هذا الفن في القضية ، وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها .

القسمة الأولى

أن القضية باعتبار ذاتها تقسم إلى جزأين مفردين :

أحدهما : خبر .

والآخر : خبر عنه .

وقولنا (فله محدث) يسمى تالياً وهو الذي قرن به حرف الجزاء الموازي للشرط . والتالي يجري جرى المحمول ، ولكن يفارقه من وجہ ، وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع ، ولا يكون شيئاً مفارقًا له ، ولا متصلًا به على سبيل النزوم والتبعية .

كقولنا : الإنسان حيوان .

والحيوان محمول ، وليس مفارقًا ، ولا ملازمًا تابعًا . وأما قولنا (فله محدث) فهو شيء آخر ، لزم اتصاله وإقرانه بوصف الحدوث ، لا أنه يرجع إلى نفس (العالم) .

والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف (حرف الجزاء والشرط) منها ، إلى حمليتين ، ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد ، وموضوع مفرد . فالشرطية أكثر تركيباً لا حالة ؛ إذ لا تنحل في أول الأمر إلى البساطة ، بل تنحل إلى الحمليات أولاً ، ثم إلى البساطة ثانية .

الصنف الثالث : ما يسمى شرطياً متصلًا ، كقولنا : (العالم إما حادث ، وإنما قديم) فهما قضيتان حمليتان جمعتا ، وجعلت أحدهما لازمة الانفصال للأخرى .

وكانت فيما قبل ، الشرطي المتصل ، لازمة الاتصال ، ولأجله سمى متصلًا . والمتكلمون يسمون هذا (سبرا وتقسيماً) . ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً في جزأين ، كما ذكرنا^(١) . وقد يكون في ثلاثة أو أكثر .

كقولنا : هذا العدد ، إنما مثل هذا العدد ، أو أقل ، أو أكثر . فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور .

وربما تذكر الأجزاء ، بحيث لا يكون داخلاً في الحصر ، كقولنا هذا : إنما أسود ، أو أبيض .

و平凡 إنما بمكة ، أو ببغداد .

(١) أي في المثال السابق (العالم إما حادث وإنما قديم) .

كقولك : زيد قائم ؛ فإن (زيداً) خبر عنه ، و (القائم) خبر .

وكقولك : العالم حادث ، فـ (العالم) خبر عنه ، و (الحادث) خبر .

وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية (الخبر) محمولاً ، و (المخبر عنه) موضوعاً .

فلتنزل على اصطلاحهم ، فلا مشاحة في الألفاظ .

ثم إذا قلنا : الشكل محمول على المثلث ، فإن كل مثلث شكل ؛ فلنسأ نعني به أن حقيقة المثلث ، حقيقة الشكل ، ولكن معناه : أن الشيء الذي يقال له : مثلث ، فهو يعنيه يقال له : شكل .

سواء كان حقيقة ذلك الشيء ، كونه مثلثاً ، أو كونه شكلًا ، أو كونه أمراً ثالثاً ، فإذا أشرنا إلى إنسان ، وقلنا : هذا الأبيض طويل ، فحقيقة المشار إليه كونه إنساناً ، لا هذا الموضوع ، وهو (الأبيض) ، ولا هذا المحمول وهو (الطويل) .

وإذا قلنا : هذا الإنسان أبيض ، فالموضوع هو الحقيقة ، فإذا لستا نعني بالمحمول ، إلا القدر الذي ذكرناه ، من غير اشتراط . فلنفهم حقيقته .

فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية الحملية .

والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف :

الأول : الحملي ، وهو الذي حكم فيه ، بأن معنى محمولٍ على معنى ، أو ليس بمحمول عليه ، كقولنا : العالم حادث ، العالم ليس بحادث .

فـ (العالم) موضوع ، و (الحادث) محمول ، يسلب مرة ، ويثبت أخرى .

وقولنا (ليس) هو حرف سلب ، إذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع والمحمول ، صار المحمول مسلوباً عن الموضوع .

الصنف الثاني : ما يسمى شرطياً متصلًا ، كقولنا : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث . سمي شرطياً لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالى ، بكلمة الشرط ، وهو (إن) و (إذا) وما يقوم مقامهما .

قولنا (إن كان العالم حادثاً) يسمى مقدماً .

القسمة الثانية
للقضية
باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنى أو إثبات
اعلم أن كل قضية من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى :

سالبة	ووجبة
ونعني بهما :	
المثبتة	النافية
<u>فالإيجاب الحتمي مثل قولنا : الإنسان حيوان .</u>	
<u>ومعناه : أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً ، سواء كان موجوداً ، أو لم يكن موجوداً ، يجب أن نفرضه حيواناً ، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة وقت وحال ، بل على ما يعم الموقف ومقابله ، والمقييد ومقابله .</u>	
<u>بل قولنا : (إنه حيوان في كل حال ، أو حيوان في بعض الأحوال) كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا : (إنه حيوان) .</u>	
<u>هذا ما القنطرة صريحة فيه ، وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم ، العموم بحكم العادة ، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع .</u>	
<u>وأما السلب الحتمي : فهو مثل قولنا : الإنسان ليس بحيوان .</u>	
<u>وأما الإيجاب المتصل : فهو مثل قولنا : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .</u>	
<u>والسلب ، ما يسلب هذا الالزوم والاتصال ، كقولنا : ليس إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .</u>	
<u>والإيجاب المتفصل : مثل قولنا : هذا العدد إنما مساوٍ لذلك العدد ، أو مفاؤت له .</u>	
<u>والسلب ما يسلب هذا الانفصال ، وهو قولنا : ليس هذا العدد ، إنما مساوياً لذلك العدد ، أو مفاؤتاً له .</u>	

(٨)

ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :
الأول : ما يمنع الجمع والخلو جمِيعاً ، كقولنا : العالم إنما حادث أو قديم ؛
فإنَّه يمنع اجتماع القدر والحدث ، والخلو من أحدهما .
أى لا يجوز كلامها ، ويجب أحدهما لا محالة .
والثاني : ما يمنع الجمع دون الخلو ، كما إذا قال قائل : هذا حيوان وشجر ،
فتقول هو :
إما حيوان ، وإما شجر : أى لا يجتمعان . جميعاً ، وإن جاز أن يخلو عنهما
بأن يكون حماراً مثلاً .
والثالث : ما يمنع الخلو ، ولا يمنع الجمع ، كما إذا أخذت بدل أحد
الحزارين ، لازمه ، لا نفسه ، بأن قلت مثلاً :
إما أن يكون زيد في البحر ، وإما أن لا يغرق .
فإنَّه يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ؛ إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق .
ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين .
وبسببه : أذلك أخذت نف الغرق ، الذي هو لازم كونه في البر ، وهو أعم
منه ؛ فإنَّ الذي في البحر أيضاً قد لا يغرق ،
وكان أصل التقسيم يقتضي أن يقال :
إما أن يكون في البحر ، وإنما أن يكون في البر .
فكان يمتنع به الجمع والخلو جمِيعاً ، ولكن عدم الغرق لازم لكونه في البر ،
ثم ليس متساوياً ، بل هو أعم ، فلم يبعد أن يتناول كونه في البحر ، فيؤدي إلى
الاجتماع .
فهذه أمور متشابهة ، لا بد من تحقيق الفرق بينها ، فلا معنى لنظر العقل
إلا درك انقسام الأمور المتشابهة في الظاهر ، ودرك اجتماع الأمور المفترقة في الظاهر ؛
فإنَّ الأشياء تختلف في أمور ، وتشترك في أمور ، وإنما شأن العقل أن يميز بين
ما يشترك فيه ، وما يفرق فيه ، وذلك بهذه التقسيمات التي نحن في سياقها .
فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائهما ، في الحل والتركيب ؛ إلى أصنافها
من الحمل والاتصال والانفصال .

وإذا سلبت قيل : (بيتانيست) فيكون الحكم بصيغة السلب .
وكانت المطابقة بين النطق والمعنى في اللغة تقتضي ثلاثة ألفاظ في كل قضية :

واحد للموضوع .

واحد للمحمول .

واحد لربط المحمول بالموضوع .

كما في الفارسية .

لكن في اللغة العربية انتصر كثيراً على لفظين ، فقيل مثلاً (زيد بصير)
والأصل أن يقال :

(زيد هو بصير) بزيادة حرف الرابطة .

فإذا قدم حرف الرابطة على (غير) فقيل (زيد هو غير بصير) صار .
(زيد) من جانب موضوعاً .

و (غير بصير) من جانب آخر محمولاً .

ولفظ (هو) متخللاً بينهما ، رابطاً لأحد هما بالآخر ، فيكون إيجاباً .
فإن أردت السلب قلت (زيد ليس هو بصير) فيكون (البصیر) هو المحمول
و (ليس) هو حرف سلب ، والرابطة^(١) بين السلب والمحمول .

وكذلك تقول : (زيد ليس هو غير بصير) فتكون الرابطة قبل أجزاء
المحمول ، متصلة به .

فهذا وجه التبيّه على هذه الدقيقة .

فإن قيل : فقولنا : (غير بصير) وقولنا (أعمى) متساويان ، أو أحد هما أعم
من الآخر ؟

(١) لعل أصل العبارة هكذا (و «ليس» حرف السلب . و «هو» رابطة بين الموضوع والمحمول
تسلط عليها السلب ؛ «ليس» قطع ما وصلته) .

ومقصود هذا التقسيم من الخلو .

فالسلب له هو الذي يسلب من الخلو ويشير إلى إمكانه .

فإن قال قائل : قولنا : (زيد غير بصير) سالبة ، أو موجبة ؟

فإن كانت موجبة ، فما الفرق بينه وبين قولنا : (زيد ليس بصيراً) ؟

وإن كانت سالبة ، فما الفرق بينه وبين قولنا : (زيد أعمى) ؟ وهي موجبة ،
ولا معنى لقولنا : (غير بصير) إلا معنى هذا الإيجاب .
ولذلك لا يتبيّن في الفارسية فرق .

بين قولنا : (زيد كوراست) .

وبين قولنا (زيد نا بيتاست) .

وكذا قولنا : (زيد نادانست) .

إذ المفهوم منه أنه جاهل ، والصيغة صيغة النفي .

قولنا : هنا موضع مزلة قدم ، والاعتناء ببيانه واجب ؛ فإن من لا يميز بين
السلب والمحظ ، كثُر غلطه في البراهين ؛ فإذا سئلنا أن القياس لا ينتمي من
مقدمتين سالبتين ، بل لا بد أن تكون إحداهما موجبة حتى يتبع .

ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ، ومعناها معنى الإيجاب ، فلا بد من
تحقيقها :

فقول : قولنا : (زيد غير بصير) قضية موجبة ، كترجمته بالفارسية ،
وكان (الغير) مع (البصیر) جعلا شيئاً واحداً ، وعبر به عن الأعمى ، ذ (الغير
بصیر) بجملته ، معنى واحد ، يوجب مرة ، فيقال (زيد غير بصير) ويسلب
آخر فيقال (زيد ليس غير بصير) .

ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر ، وهو (المعدولة) أو (غير
المحصلة) وكأنها عدل بها عن قانونها ، فأبرزت في صيغة سلب ، وهي إيجاب .

وتصير (حرف السلب) مع (المسلوب) ككلمة واحدة كثير في الفارسية
مثل (نادان ، ونابينا ، وناتوان) بدلًا عن (الأعمى) و (الجاهل) و (العاجز) .
وأمارة كونها موجبة في الفارسية أنها تردد بصيغة الإثبات ، فيقال (فلان
فابيناست) .

فانا : هذا يختلف باللغات . وربما يظن أن قولنا (غير بصير) أعم ، حتى يصح أن يوصف به الجماد ، وأما (الأعمى) فلا يمكن أن يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر .
وبيان ذلك محال^(١) على اللغة ، فلا يخلط بالفن الذي نحن بصدده . وإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب ؛ فإن الإيجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود ، أو وهم .
وأما النفي فيصح عن غير الثابت ، سواء كان كونه غير ثابت ، واجباً ، أو غير واجب .

القسمة الثالثة

للقضية

باعتبار عموم موضوعها أو خصوصها

فإن قلت : ذ (الألف واللام) إذا كانتا للاستغراف ، فقول القائل (الإنسان في خسر) كلية ، فكيف سميناها مهملة ؟
فأعلم : أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب ، وجب طلب المهل من لغة أخرى ، وإن لم يثبت فهو مهمل : إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء .
ون تكون قوة المهل قوة الجزء ؛ لأنها بالضرورة يشتمل عليه .
وأما العموم فشكوك فيه ؛ وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً أن لا يصدق كلياً .
فليحذر عن المهملات في الأقوس ، إذا كان المطلوب منها نتيجة كافية .
كما يقول : الفقيه مثلاً :
المكيل ربوي .
والجنس مكيل .

اعلم أن موضوع القضايا :
إما شخصي : فتكون شخصية ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب .
إما كلي : ف تكون كلية .
والكلية : إما مهملة : كقولنا : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في خسر .
وسميناها مهملة ؛ لأنه لم يتبيّن فيها وجود المحمول لكتلية الموضوع ، أو لبعضه .
إما مخصوصة : وهي التي بين فيها . . .
أن الحكم لكله ، كقولنا : كل إنسان حيوان .
أو ذكر أنه لبعضه : كقولنا : بعض الحيوان إنسان .
فإذن القضية بهذا الاعتبار أربعة :
شخصية
ومهملة .
ومخصوصة جزئية .
ومخصوصة كلية

(١) أي محول على اللغة .

فكان ربيئاً .

فيقال : قوله (المكيل) مهمل .

فإن أردت الكل فنوع .

وإن أردت به الجزء ، فيتتج أن بعض المكيل ربوى .

فإذا قلت : بعض المكيل ربوى .

والبعض مكيل .

فكان ربيئاً .

لم يلزمه النتيجة ؛ إذ يتحمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوى .

فإن قلت : فكيف يكون الحصر والإهمال في الشرطيات ؟

فافهم : أنك مهما قلت :

كلما كان الشيء حادثاً ، فله حدث .

أو قلت :

دائماً إما أن يكون الشيء حادثاً ، أو قد يم .

فقد حصرت الحصر الكل الموجب .

وإذا قلت : ليس أبطة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة .

وليس البطة إذا كان البيع صحيحاً ، فهو لازم .

فقد سلبت الاتصال وحصرت .

وسائل نظائر هذا يمكنك قياسها عليه .

القسمة الرابعة للقضية

باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع

بالوجوب ، أو الجواز أو الامتناع

اعلم أن المحمول في القضية لا يخلو :

إما أن تكون نسبة الموضوع إلى المحمول في نفس الأمر ، كقولك :

الإنسان حيوان .

فإن الحيوان محمول على الإنسان ، ونسبة إليه نسبة الضروري الوجود .

وإما أن تكون نسبة إليه نسبة الضروري العدم ، كقولنا :

الإنسان حجر . فإن الحجرية محمولة ، ونسبة إلى الإنسان نسبة

الضروري العدم .

وإما أن لا يكون ضرورياً ، لا وجوده ، ولا عدمه ، كقولنا :

الإنسان كاتب .

الإنسان ليس بكاتب .

ولنسم هذه النسبة (مادة الحمل) .

فالمادة ثلاثة :

الوجوب والإمكان والامتناع

والقضية بهذا الاعتبار :

إما مطلقة

وإما مقيدة .

والمقيدة : ما نص فيها بأن المحمول للموضوع ضروري ، أو ممكن ، أو موجود

على الدوام لا بالضرورة .

والمطلقة : ما لم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك ؛ فإن هذه الأمور زائدة على

ما يقتضيه مجرد الحمل .

والقضية الضرورية : تنقسم :

إلى ما لا شرط فيه ، كقولنا : الله حي ؛ فإنه لم يزل ، ولا يزال كذلك .

إلى ما شرط فيه وجود الموضوع ، كقولنا : الإنسان حي ؛ فإنه ما دام

موجوداً فهو كذلك ، فوجود الموضوع مشروط فيه .

ولا يفارق هذا المشروط الضروري الأول في جهة الضرورة ، وإنما يفارق في

دوام الموضوع لذاته ، أولاً ، وأبداً ، ويجب وجوده لنفس حقيقته .

ولنسم هذا بالضروري المطلق .

فأما الضروري المشروط : فثلاثة :

الأول : ما يشرط فيه دوام وجود الموضوع ، ومثاله ما تقدم .

فإنه في كل ساعة كذلك .
وليس ذلك ضروريًا في وجود ذاته ؛ إذ ليس كالمحيوان للإنسان .
فافهم .

القسمة الخامسة للقضية باعتبار نقايضها

اعلم أن فهم النقايض في القضية تمس إليه الحاجة في النظر .
فربما لا يدل البرهان على شيء ، ولكن يدل على إبطال نقايصه ، فيكون كأنه قد دل عليه .
وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته ما لم يرد إلى نقايصه ، فإذا لم يكن النقايض معلوماً ، لم تحصل هذه الفوائد .
وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة ، وليس كذلك ؛ فإن التساهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات .
والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب ، على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة ، والأخرى كاذبة .
فإنا إذا قلنا :
العالم حادث .
وكان صادقاً ، كان قولنا :
العالم ليس بمحادث .
كاذباً . وكذا قولنا :
قديم ، إذا عيننا بالقديم نفي الحادث .
فهمما دللتنا على أحدهما ، فقد دللتنا على الآخر ، ومهما قلنا أحدهما ، فكأننا قد قلنا الآخر .

الثاني : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصفاً بعنوانه ، كقولنا :
كل متحرك متغير .

فإنه متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب .
والفرق بين هذا وبين قولنا :
الإنسان حي .

أن الشرط في الحي ذات الإنسان .

والشرط هنا ليس هو ذات المتحرك فقط ، بل ذات المتحرك بصفة تلحق الذات وهو كونه متحركاً .
فإن المتحرك له ذات وجوهر ، من كونه فرساً ، أو سماء ، أو ما شئت أن تسميه .

ويلحظه أنه متحرك .

وذاك الذات ، هو غير المتحرك ، وليس الإنسان كذلك .

الثالث : ما يشترط فيه وقت خصوص :
إما معين

فإن قولنا :

النمر بالضرورة منخسف .

مقيد بوقت معين ، وهو وقت وقوعه في ظل الأرض ، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس .

قولنا : الإنسان بالضرورة متتنفس .

فمعناه : أنه في بعض الأوقات ، وذلك البعض غير معين .

فإن قال قائل : وهل يتصور (دائم) غير (ضروري) ؟

قلنا : نعم .

أما في الأشخاص : فظاهر ، كالزنجي ؛ فإنك قد تقول :

إنه أسود البشرة ، ما دام موجود البشرة .

وليس السواد لبشرته ضروريًا ، ولكنه قد اتفق وجوده لها ، على الدوام .

ولنسم هذه القضية وجودية .

وأما في الكليات : فكقولنا :

كل كوكب إما شارق ، أو غائب .

فهما متلازمان على هذا الوجه .

ولكن للتناقض شروط ثمانية ، فإذا لم تزاع الشروط ، لم يحصل التناقض :

الأول : أن تكون إحدى القضيتين سالبة ، والأخرى موجبة ، كقولنا :

العالم ليس بحادث .

فإذا قلنا :

العالم حادث . العالم حادث .

فلا يتناقضان .

الثاني : أن يكون موضوع المقدمتين واحداً ، فإذا تعدد لم يتناقضا ، كقولنا :

العالم حادث . والباري ليس بحادث .

فإنهما لا يتناقضان .

وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك ؛ فإنما نقول :

العين أصفر . العين ليس بأصفر .

ونزيد بأحدهما (الدينار) وبالآخر (العضو الباصر) .

ونقول في الفقه :

الصغيرة مولى عليها في بعضها . الصغيرة ليس مولى عليها في بعضها .

ونزيد بإحدهما (الثيب) وبالآخر (البكر) على منهج إرادة (الخاص)

: (العام) ويكون الموضوع متعددآ ، فلا يحصل التناقض .

الثالث : أن يكون المحمول واحداً ؛ فإن قولنا :

الإنسان مخلوق . الإنسان ليس بحجر .

لا يتناقضان .

ويشكل ذلك في المحمول المشترك ، كقولنا :

المكره على القتل مختار . والمكره على القتل ليس بمختار ، ولكنه مضطر .

ولا يتناقضان ؛ فإن المختار يطلق على معنيين مختلفين ، فهو مشترك :

فقد يراد به القادر على الترك .

وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وابعاث داعية من ذاته .

ومهما كان اللفظ مشتركاً ، كان (المحمول) أو (الموضوع) أكثر من واحد

في الحقيقة ، وفي الظاهر يظن أنه واحد . والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ .

الرابع : أن لا يكون (المحمول) في جزأين مختلفين من الموضوع ، كقولنا :

النبي أبيض . النبي ليس بأبيض .

أي هو أبيض الأسنان . وليس بأبيض البشرة .

وفي الفقه نقول :

السارق مقطوع . السارق ليس بمقطوع .

أي مقطوع اليد ، ليس بمقطوع الرجل والأنف .

الخامس : أن لا يختلف ما إليه الإضافة ، في المضافات ، كقولنا :

الأربعة نصف . الأربعة ليست نصفاً .

أي هي نصف الثانية ، وليس نصف العشرة ، فلا تناقض .

وكذلك قولنا :

زيد أب . زيد ليس بأب .

أي أب لعمرو . وليس بآب خالد .

وفي الفقه نقول :

المرأة مولى عليها . المرأة ليس مولى عليها .

أي مولى عليها في البعض ، لا في المال :

وقد يضاف إلى البعض كلامها ، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول ؛

فإن أبا حنيفة يقول :

مولى عليها ؛ إذ يتولى نكاحها ، شرعاً ، استحباباً أو إيجاباً .

وليس مولى عليها ، أي تستقل بنفسها ، ولا تجبر على العقد .

وهذه المعانى يجب مراعاتها ، لا للتقييد فقط ، ولكن لجميع أنواع القياس

أيضاً .

وعلى ذلك قول بعض فقهاء الشافعية :

المرأة مولى عليها ، فلا تلي أمر نفسها .

نتيجة غير لازمة .

فإن أبا حنيفة يقول :

وبتلك الجهة .
فإذا ذاك يقتسمان الصدق والكذب .
فإن تخلف شرط ، جاز أن يشتركا في الصدق ، أو في الكذب .
الثامن : وهذا في القضية التي موضوعها كلي - على الخصوص - فإنه يزيد في
الى موضوعها كلي أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلية ، مع الاختلاف في السلب
والإيجاب ، حتى يلزم التناقض لا محالة ، وإلا ممكأن أن يصدقأ جميعاً
كالجزئيين في مادة الإمكان ، مثل قولنا :
بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب .
وربما كذبنا جميعاً ، كالكلبيتين في مادة الإمكان ، كقولنا :
كل إنسان كاتب . وليس واحد من الناس كاتباً .
فالتناقض إنما يتم في المخصوصات بعد الشروط التي ذكرناها ؛ إن كانت :
إحدى القضيتين كليلة .
والأخرى جزئية .
ليكون تناقضها ضروريّاً .
ولمتحن المواد كلها ، ولنضع الموجبة أولاً كليلة ، فنقول :
ليس بعض الناس بживان .
كل إنسان حيوان .
ليس بعض الناس بكاتب .
كل إنسان كاتب .
ليس بعض الناس بحجر .
كل إنسان حجر .
فنجد لا محالة إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة .
ولمتحن السالبة الكلية ، فنقول :
بعض الناس حيوان .
ليس واحد من الناس حيواناً .
ليس واحد من الناس بحجر .
بعض الناس بكاتب .
ليس واحد من الناس كاتب .
فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد .
فإن قيل : فالكليتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق
والكذب .

قولكم : إنها مولى عليها .
إن أردتم به أنها لا تلبي أمر نفسها ، أو الولي يجيرها .
فهذا عين المطلوب في محل النزاع ، فجعله مقدمة في القياس مصادرة .
وإن أريد به أن الولي يتول عقدها استحباباً ، أو إيجاباً ، فلا يلزم من هذا ،
أن لا ينعقد عقدها ، إذا تعاطتها على خلاف الاستحباب .
السادس : أن لا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين ،
كقولنا :
الماء في الكوز مروي ومطهر . وليس بمروي ولا مطهر .
ونزيد أنه مروي بالقوة ، وليس بمروي بالفعل .
ولاختلف جهة العمل ، لم يتناقض الحكمان .
ومن ذلك قوله تعالى (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ، وَلَكِنَ اللَّهُ رَمَى) .
وهو نفي للري ، وإثبات له . ولكن ليست جهة النفي ، جهة الإثبات ، فلم
يتناقضا .
وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً في الفقهيات .
السابع : أن لا يكون في زمانين مختلفين ، كقولنا :
الصبي له أسنان . ونعني به بعد الفطام .
والصبي لا أسنان له . ونعني به في أول الأمر .
ونقول في الفقه :
الحمر كانت حراماً . ونعني به في الأعصار السابقة .
وكانت حلالاً . ونعني به قبل نزول التحرير .
وبالجملة : ينفي أن لا تخالف إحدى القضيتين ، الأخرى ، إلا في
الكيف فقط ، فتسقط إحداهما ، ما أوجبه الأخرى .
على الوجه الذي أوجبه .
وعن الموضوع الذي وضعته بعينه .
على ذلك النحو .
وفي ذلك الوقت .

قلنا : نعم ولكن لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع ؛
أنه ضروري أم لا .

وإذا راعت الشروط الذى ذكرناها ، علمت التناقض قطعاً ، وإن لم تعرف
ذلك النسبة فإنه ، كيما كان الأمر ، يلزم التناقض .

القسمة السادسة

للقضية

باعتبار عكسها

اعلم أنا نعنى بالعكس أن يجعل (المحمول) من القضية (موضوعاً)
و(الموضوع) (محمولاً) مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق بحاله .
فإن لم يبق الصدق سبي اقلاباً ، لا انعكاساً .
والقضايا في عنصرها أربعة :

الأولى : السالبة الكلية ، وتنعكس مثل نفسها بالضرورة ، فإنك تقول :
لا إنسان واحد ، طائر .

ويلزم أنه :
لا طائر واحد ، إنسان .

وتقول :
لا طاعة واحدة ، معصية .
فيلزم أنه :

لا معصية واحدة ، طاعة .
ولزوم هذا ظاهر ، ولكن تحريره أنه :
إن لم يلزم أنه :

لا طائر واحد إنسان ، فإنما لا يلزم لأنه يمكن أن يكون بعض الطائر إنساناً :
فإن أمكن ذلك ، بطل قولنا :

لا إنسان واحد ، طائر .
لأن ذلك الطائر يكون إنساناً .

فيكون ذلك الإنسان طائراً .
فيرتفع الصدق من قولنا :
لا إنسان واحد طائر .

وقد وضعها صادقة .
والثانية : الموجة الكلية .

وتنعكس موجة جزئية ، فقولنا :
كل إنسان حيوان .
ينعكس إلى أن :
بعض الحيوان إنسان .

ولا ينعكس كلياً ، لأن المحمول وهو الحيوان يمكن أن يكون أعم من الموضوع ،
فيفضل طرف منه عن الموضوع الذى هو الإنسان فى مثالنا ، فلا يمكن أن يقال :
كل حيوان إنسان .

إذ من الحيوانات غير الإنسان ، كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى .
والثالثة : السالبة الجزئية .

وهي لا تنعكس أصلاً ؛ فإذا تقول :
حيوان ما ليس بإنسان .
 فهو صادق ، وعكسه .
إنسان ما ليس بحيوان .
غير صادق ،
ولا قولنا :

كل إنسان ليس بحيوان .

يصح أن يكون عكساً لهذه ؛ فلا تنعكس لا إلى كلية ، ولا إلى جزئية .
والرابعة : الموجة الجزئية .

وتنعكس مثل نفسها ، أعني موجبة جزئية ، فقولنا :
بعض الناس كاتب .

يلزم منه أن :

بعض الكاتب إنسان .

فإن قلت : إنه يلزم منه أن :

كل كاتب إنسان .

فاعلم : أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي ، من حيث إنه إيجاب جزئي ،

بل من حيث عرفت من خارج أنه :
لا كاتب سوى الإنسان .

وإلا فن الموجبة الجزئية ، ما لا يصدق انعكاسه كلياً ؛ إذ تقول :

بعض الإنسان أبيض .

ولا يمكنك أن تقول :

كل أبيض إنسان .

بل اللازم :

بعض الأبيض إنسان .

ولأجل كون الأمثلة مغلوطة في ذلك ، عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة ؛
إلى المهمات . وأعلموها بالحرروف المعجمة ، وجعلوا الحمول معرفاً بـ (الباء)

والموضوع بـ (الألف) وقالوا :

كل (أ) (ب) .

أى هما شيئاً مهماً مختلفان سميناها بهذين الاسمين ، فيلزم منه :

بعض (ب) (أ) .

قولنا :

لا شيء من (أ) (ب) .

يلزم منه :

بعض (ب) (أ) .

وإيضاح ذلك بين ، فلستنا نطب ، وإنما اتفقنا إلى معرفة العكس ؛ فإن

بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس . وربما ينتج القياس شيئاً ، ومطلوبنا
عكسه .

فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية ، فقد أنتج أيضاً عكسها .
وكذا في سائر الأقسام .
والله أعلم بالصواب .

كتاب القياس

اعلم أنا إذا فرغنا من (مقدمات القياس) وهو بيان المعنى المفردة ، ووجوه دلالة الألفاظ عليها .

وكيفية تأليف المعنى بالتركيب الخبرى ، المشتمل على (الموضوع) و (الحمول) المسمى قضية ، وأحكامها وأقسامها ، فجدير بنا أن نخوض في بيان القياس : فإنه التركيب الثاني ، لأنه نظر في تركيب القضية ليصير قياساً . كما كان الأول نظراً في تركيب المعنى ليصير قضية . وهذا هو التركيب الواجب في المركبات .

فبأن البيت ينبغي له أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات ، أعني (الماء) و (التراب) و (البن) فيجمعها على شكل مخصوص ليصير (لبينا) ثم يجمع (البنات) فيركبها تركيباً ثانياً .

كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب .

وكما أن البن لا يصير إلا بعادة وصورة :
المادة : التراب وما فيه ،

والصورة : هي التربع الحاصل بمحضه في قالبه .
كذلك القياس المركب له :

مادة
وصورة

المادة : هي المقدمات اليقينية الصادقة ، فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها .

الصورة : هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ، ولا بد من معرفته ، فانقسم النظر فيه إلى أربعة فنون :

المادة
والصورة

وفصول متفرقة هي من اللواحق
والملغطات في القياس

النظر الأول في صورة القياس

والقياس : أحد أنواع الحجاج .

والحججة : هي التي يوقى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته ، من العلوم التصديقية ؛ وهي ثلاثة أقسام :
قياس واستقراء وغشيل .

والقياس أربعة أنواع :
حمل وشرطى متصل
شرطى مختلف .

ولنسم الجميع : أصناف الحجاج .
وحد القياس : أنه قول مؤلف ، إذا سلم ما أورد فيه من القضية ، لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً .
وإذا أوردت القضية في الحجة ، سميت عند ذلك (مقدمات) .
وتسمى (قضياً) قبل الوضع .

كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل التزوم (مطلوباً) وبعد التزوم (نتيجة) .

وليس من شرط في أن يسمى (قياساً) أن يكون مسلم القضية ، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضيائاه لزم منها النتيجة .
وربما تكون القضية غير واجبة التسليم ، ونحن نسميه (قياساً) لكونه بحيث لو سلم لزمت النتيجة .

فلنبدأ : (العمل) من أنواع القياس والحجج .
الصنف الأول : القياس الحتمي ، الذي قد يسمى (قياساً افتراضياً) وقد يسمى (جزميًّا) وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا :

كل جسم مؤلف . وكل مؤلف محدث .
فيلزم منه أن :
كل جسم محدث .

فهذا قياس مركب من مقدمتين ، وكل مقدمة تشتمل على (موضوع) و (محول) فيكون مجموع الآحاد التي تنحدل إليه هذه المقدمات أربعة ، إلا أن واحداً منها يتكرر نالمجموع إذن ثلاثة ، وهو أقل ما ينحدل إليه قياس؛ إذ أقل ما يلتزم منه القياس مقدمتان .
وأقل ما يلتزم منه المقدمة معنيان :
أحدهما : موضوع .
والآخر : محول .

ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركاً في المقدمتين ؛ فإنه إن لم يكن كذلك تبأنت المقدمتان ، ولم يتداخلا ، ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة .
إذا قلت : كل جسم مؤلف .
ولم تتكلم في المقدمة الثانية ، عن (الجسم) ولا عن (المؤلف) بل قلت مثلاً :
كل إنسان حيوان .
لم تلزم نتائجه من المقدمتين .

إذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة ، فاعلم أن هذه المفردات تسمى حدوداً ، ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ، ليتميز عن غيره .

أما الحد المشترك ، فيسمى (الحد الأوسط) .
وأما الآخرين فيسمى أحدهما (الحد الأكبر) والآخر (الأصغر) .
والأصغر هو الذي يكون موضعياً في النتيجة .

والأكبر هو الذي يكون محولاً فيها .
 وإنما سمي أكبر ؛ لأنه يمكن أن يكون أعم من الموضوع ، وإن لم يكن أن يكون مساوياً .
وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحول ، وإذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً ، كقولك : كل حيوان إنسان ؛ فإنه كاذب ، وعكسه صادق .

والحدث

ثم لما مست الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين ، ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط ؛ لأنه مشترك فيما ، اشتقت اسمهما من الحدين الآخرين .
فسمى الذي فيه الحد الأكبر – وهو محول النتيجة – مقدمة كبيرة .
والذى فيه موضوعها – وهو الحد الأصغر – مقدمة صغيرة .

فالقياس الذى أوردناه مثلاً فيه ثلاثة حدود :

الجسم
و (المؤلف)
و (الحدث)

و (الجسم) هو الأصغر .
و (الحدث) هو الحد الأكبر .

وقولنا :

كل جسم مؤلف .
هي المقدمة الصغرى .

وقولنا :

كل مؤلف محدث .
هي المقدمة الكبيرة .

واللازم عنه ، هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين ، وهو :
المطلوب ؛ أولاً .

والنتيجة ، آخرًا .

وهو قولنا :

فكل جسم محدث .

ومثاله من الفقه :

كل مسكر حرام .

وكل حرام حرام .

فكل مسكر حرام :

فـ (المسكر) و (الحمر) و (الحرام) حدود القياس .

و (الحمر) هو الحد الأوسط .

وإذا ثبت الحكم بالحدث على المؤلف ، فقد ثبت بالضرورة على الجسم . وإنما يحتاج إلى هذا ، من حيث إن الحكم بالحدث على الجسم ، قد لا يكون بينما بنفسه ، ولكن يكون الحكم به على المؤلف ، بينما بنفسه ، والحكم بالمؤلف على الجسم أيضاً بينما ، فيتعذر الحكم الذي ليس بينما للجسم ، إليه ، بواسطة المؤلف الذي هو بين له .

فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين ، وهو تدعي الحكم إلى المحكوم عليه . وبهما عرفت أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع ، فلا فرق بين أن يكون الموضوع جزئياً ، أو كلياً ، ولا أن يكون المحمول سالباً ، أو موجباً .

فإنك لو أبدلت قوله :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بعض الموجود مؤلف .

لزم من قياسك أن بعض الموجود محدث .

ولو أبدلت قوله :

كل مؤلف محدث .

بقولك .

كل مؤلف محدث ليس بأرلي .

تدعي نفي الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلف ، كما تدعي إثباتات الحدوث ، من غير فرق .

فيكون النتاج من هذا الشكل ، بحسب هذا الاعتبار ، أربع تركيبات :

الأول : موجباتان كليتان ، كما سبق .

الثاني : موجباتان ، والصغرى جزئية ، كما إذا أبدلت قوله :

كل جسم مؤلف .

بقولك :

بقولك .

بعض الموجودات مؤلف .

و (الم skirt) هو الحد الأصغر .

و (الحرام) هو الحد الأكبر .

وقولنا :

كل م skirt خمر .

هي المقدمة الصغرى .

وقولنا :

كل خمر حرام .

هي المقدمة الكبرى .

فهذه قسمة لقياس باعتبار أجزاءه المفردة .

القسمة الثانية

لهذا القياس

باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين

وهذه الكيفية تسمى شكلـاً .

والحد الأوسط :

إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين ، موضوعاً في الأخرى ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى (شكلـاً أولاً) .

وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً ، ويسمى (الشكل الثاني) .

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى (الشكل الثالث) .

الشكل الأول : مثالـه ، ما أوردناه . وحصول النتيجة منه بيـنـ، وحاصلـه يرجع إلى أن الحكم على المحمول ، حكم على الموضوع بالضرورة . فهـما حـكم على (الجسم) : (المؤلف) فـكل حـكم يـثبت لـ (المؤلف) فقد ثـبت لـ (الجسم) فإن (الجسم) داـخل في المؤلف .

الثالث : موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل قوله :
محدث .

بنقولك :
ليس بأذن .

الرابع : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

وهو أن تبدل الصغرى بالجزئية ، والكبير بالسالبة ، فتقول مثلاً :
موجود ما ، مؤلف .
ولا مؤلف واحد ، أذن .

فأما ما عدا هذه التركيبات ، فلا تنتج أصلاً ؛ لأنك إن فرضت :
السابتين فقط . لا يتنظم منها قياس ؛ لأن الحد الأوسط إذا سلبت عن شيءٍ
فالحكم عليه بالنفي ، أو بالإثبات ، لا يتعذر إلى المسلوب عنه .
لأن السلب أوجب المبادنة .

والثابت على المسلوب لا يتعذر إلى المسلوب عنه .
فإنك إن قلت :

لا إنسان واحد ، حجر .
ولا حجر واحد ، طائر .
فلا إنسان واحد ، طائر .

فيري هذه النتيجة صادقة ، وليس صدقها لازماً عن هذا القياس .
فإنك لو قلت :

لا إنسان واحد ، بياض .
ولا بياض واحد ، حيران .
فلا إنسان واحد ، حيوان .
لم تكن النتيجة صادقة .
والشكل هو ذلك الشكل بعينه .

ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان – لأن بين الأبيض والإنسان
مباينة – فالحكم على البياض لا يتعذر إلى الإنسان بحال .
فإذن لا بد أن يكون في كل قياس موجبة ، أو ما في حكمها ، وإن كانت
الصيغة صيغة السلب مثلاً .

ولكن في هذا الشكل على الخصوص .
يشترط أن تكون الصغرى موجبة ، ليثبت الحد الأوسط للأصغر ، فيكون الحكم
على الأوسط حكماً على الأصغر .

ويجب أن تكون الكبri كلية ، حتى ينطوى تحت الأكبر ، الحد الأصغر
لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط ؛ فإنك إذا قلت :
كل إنسان حيوان .
وبعض الحيوان فرس .

فلا يلزم أن يكون كل إنسان فرساً .
بل إن حكمت على الحيوان ، بحكم كلي ، ككونه جسمًا ، فقلت :
وكل حيوان جسم .
تتعذر ذلك إلى الأصغر ، وهو الإنسان .

ولا كانت الأمثلة المفصلة ربما غلطت التاظر ، عدل المنطقيون إلى وضع المعانى
المختلفة المبهمة ، وعبروا عنها بالحروف المعجمة ، ووضعوا بدل (الجسم)
و(المؤلف) و(الحدث) في المثال الذى أوردناؤه (الألف) و(الباء) و(الجيم)
وهي أولئك حروف (أيجيد) .

ووضعوا (الجيم) الذى هو الثالث ، حدًّا أصغر محكماً عليه .
و (الباء) حدًّاً الأوسط ، يحكم به على (الجيم) .
و (الألف) حدًّاً أكبر ، يحكم به على (الباء) ، ليتعذر إلى (الجيم)
فالقولا :

كل (ج) (ب)
وكل (ب) (ا)
فكل (ج) (ا)

وكذا سائر الضروب .

وأنت إذا أحاطت بالمعنى التي حصلناها ، لم تعجز عن ضرب المثال من الفقيهات ، والعقليات المفصلة ، أو المبهمة .

الشكل الثاني

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين .

لكن إنما ينبع إذا كان محمولاً على أحدهما ، بالسلب ، وعلى الآخر بالإيجاب .

فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية ، أى في السلب والإيجاب .
ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة .

ولذا تحقق ذلك ، فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئاً ، ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيدين بالإيجاب ، وعلى الآخر بالسلب ، فيعلم التباين بين الشيدين بالضرورة ؛ فإنهما لو لم يتباهيا .

لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر .

ولكان الحكم على المحمول حكمًا على الموضوع ، كما سبق في الشكل الأول .
وكان لا يوجد شيء يسلب عن كلية أحدهما ، ثم يوجب لكتلة الآخر .

فإذن كل شيئاً هذه صفتهم ، فهما متباهيان ، أى يسلب هذا عن ذاك ،
وذاك عن هذا .

وتنتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات :
الأول : أن تقول :

كل جسم مؤلف . كما سبق في الأول .

ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل ، فتفعل :
ولا أزيد واحد ، مؤلف .

بدل قوله :

ولا مؤلف واحد ، أزيد .

فيلزم ما لزم منه ؛ لأننا قدمنا أن :
السالبة الكلية تعكس كنفسها .

فلا فرق بين قوله :

لا مؤلف واحد أزيد .

وهو المذكور في الشكل الأول .

وبين قوله :

ولا أزيد واحد ، مؤلف .

فيتحقق هذا ، أنه :

لا جسم واحد أزيد .

ومحصاء : المباهنة بين (الجسم) و (الأزيد) ؛ إذ وجد (المؤلف) محمولاً على أحدهما مسلوباً عن الآخر ، فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه جملـاً .

وتفصيله : أن تعكس المقدمة الكبرى ، فيرجع إلى الشكل الأول .

وإنما سميت هذه مقاييس الشكل الثاني ؛ لأنـه يحتاج في بيانـها إلى الرد للشكل الأول .

الضرب الثاني : هو هذا بعينـه ، ولكن المقدمة الصغرى جزئية ، وهي قوله : موجود ما ، مؤلف .

ولا أزيد واحد ، مؤلف .

فإذن موجود ما ليس بأزيد ..

وبيانـه تعكس المقدمة الكبرى ، كما سبق .

وأما الثالث والرابع : فأن تكون الصغرى سالبة :

إما جزئية
وإما كلية .

وتكونـ الكبرى موجبة .

ولا يمكن تفهمـ ذلك بما ضربـناه مثلاً للشكل الأول ؛ إذ لم تكنـ فيه مقدمة صغرى إلا موجبة ؛ إذـ كانـ هذا شرطاً في ذلكـ الشكل ، فنغيرـ المثالـ ونقول :

مثال الضرب الثالث : قوله :

لا جسم واحد منفك عن الأعراض .

وكل أذى منفك عن الأعراض .

فإذن لا جسم واحد أذى .

فالقياس مؤلف من كليتين :

صغراهما سالبة .

وكبراهما موجبة .

والنتيجة : سالبة كلية .

والحد الأوسط ، هو : (المنفك عن الأعراض) ؟ فإنه :

محمول على الجسم بالسلب .

وعلى الأذى بالإيجاب .

فأوجب التباهي .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها سالبة كلية تتعكس مثل نفسها .

وإذا عكست صار المحول موضوعاً ، وعاد إلى الشكل الأول ، الذي الحد

المشترك فيه ، موضوع لإحدى المقدمتين ، محمول للأخرى .

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، لكن الصغرى سالبة جزئية ، كقولك :

موجود ما ليس بجسم .

وكل متحرك جسم .

بعض الموجودات ليس بمحرك .

ولما كانت السالبة جزئية ، وهي لا تعكس ، لم يمكن أن يرد هذا الضرب إلى

الأول ، بطريق العكس .

لكن يرد بطريق الافتراض ، وهو أن تحول هذا الجزئي كلياً ، فإذا كان :

موجود ما ليس بجسم .

فقد حصل أن :

بعض الموجودات ليس بجسم .

فلنفترضه (سواداً) مثلاً ، فنقول :

كل سواد ليس بجسم .

فيصير (الضرب الثالث) من هذا الشكل .

وكان قد رجع (الثالث) إلى الشكل الأول بالعكس . فكذا هنا :

فالمتتож إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربع ، وما عداها فلا :

إذ لا ينتهي سالباتان أصلاً .

ولا موجباتان في هذا الشكل ينتجان ، لأن كل شيئاً وجد شيء واحد محولاً عليهما ، لم يوجب ذلك بينهما ، لا اتصالاً ولا تباهياً .

إذ الحيوان يوجد محولاً على الفرس ، والإنسان .

ولا يوجب كون الإنسان فرساً ، وهو الاتصال .

ويوجد محولاً على الكاتب والإنسان ، ولا يوجب بينهما تباهياً .

حتى لا يكون الإنسان كاتباً .

والكاتب إنساناً .

فإذن لهذا الشكل شرطان :

أحدهما : أن يختلفا – أعني المقدمتين – في الكيفية .

والآخر : أن تكون الكبرى كلية ، كما في الشكل الأول .

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعاً في المقدمتين .

وهذا يوجب نتيجة جزئية .

فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً .

ثم وجدت شيئاً كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد .

فبين الحمولين اتصال والنقاء ، لا حالة على ذلك الواحد ، فيمكن لا محالة

أن يحمل كل واحد منها على بعض الآخر بكل حال ، إن لم يمكن حمله

على كله .

فإن ذلك كانت النتيجة جزئية .

فإنك مهما وجدت (إنساناً ما) وهو شيء واحد ، يحمل عليه :
الجسم والكاتب .

دل ذلك على أن بين (الجسم) و(الكاتب) اتصالاً ، حتى يمكن أن يقال:
بعض الأجسام كاتب .

ولبعض الكاتب جسم .
وإن كان الكل كذلك .

ولكن الجزئية لازمة بكل حال .

وهذا طريق كاف في التفهم ، ولكن نتبع العادة في التفصيل ببيان الأضرب ،
والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالرد إلى الشكل الأول .

ويتنظم في هذا الشكل ستة أضرب ممتدة :

الضرب الأول : من موجبين كليتين ، كقولك :
كل متحرك جسم .
 وكل متحرك محدث .

بعض الجسم بالضرورة محدث .

وبيانه : بعكس الصغرى ؛ فإنها تتعكس جزئية ، ويصير قولنا :
كل متحرك جسم .
إلى قولنا :
بعض الجسم متحرك .

وبنضاف إليه قولنا :
كل متحرك محدث .

فيلزم :

بعض الجسم محدث .
لرجوعه إلى الشكل الأول .

فإنه مهما عكست مقدمة واحدة ، صار الموضوع محمولاً ،
وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية ، فيصير الحد الأوسط :

محمولاً لإحداثها .

موضوعاً للأخرى .

الضرب الثاني : من كليتين كبراها سالبة ، كقولك :

كل أذى فاعل .

ولا أذى واحد ، جسم .

فيلزم منه :

ليس كل فاعل جسماً .

لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى ، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها ،
فتقول :

فاعل ما أذى .

ولا أذى واحد جسم .

فليس كل فاعل جسماً .

الضرب الثالث : موجبتان ، صغيراهما جزئية ، ينتج موجبة جزئية ، كقولك :

جسم ما فاعل .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

وبيانه : بعكس الصغرى ، وضع العكس إلى الكبرى ، فيرتدى إلى الشكل
الأول ، وتلزم النتيجة ، إذ تقول :

فاعل ما جسم .

وكل جسم مؤلف .

فيلزم :

فاعل ما مؤلف .

الضرب الرابع : موجبتان ، والكبرى جزئية ، ينبع موجبة جزئية ، مثاله :

كل جسم محدث .

وجسم ما متتحرك .

فيلزم :

محدث ما متتحرك .

وذلك بعكس الكبيرة ، يجعلها صغرى ، فيرجع إلى الأول ، ثم عكس النتيجة
ليخرج لناعين نتيجتنا ، فنقول :

متتحرك ما جسم .

وكل جسم محدث .

فيلزم :

أن متحركاً ما محدث .

وتتعكس إلى عين النتيجة الأولى ، وهي :

محدث ما متتحرك .

فهذا قد تبين لك أنه إنما يتحقق بعكسين :

أحدهما : عكس المقدمة .

والآخر : عكس النتيجة .

الضرب الخامس : يتألف من مقدمتين مختلفتين ، في الكمية والكيفية جميعاً :

صغراهما موجبة جزئية .

وكبراهما سالبة كلية .

ينبع : جزئية سالبة .

ومثاله قوله :

جسم ما فاعل .

ولا جسم واحد أرزي .

فيلزم :

ليس كله فاعل أرزي .

لأن الصغرى تعكس إلى قوله .

فاعل ما جسم .

فتتضمن إلى الكبيرة القائلة :

ولا جسم واحد أرزي .

فيلزم هذه النتيجة بعینها من الشكل الأول بين بنفسه .

الضرب السادس : من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية :

صغراهما كلية موجبة .

وكبراهما سالبة جزئية .

مثاله :

كل جسم محدث .

وجسم ما ليس بمتتحرك .

فيلزم :

محدث ما ليس بمتتحرك .

ولا يمكن بيانه بالعكس .

لأن الجزئية السالبة لا تعكس .

والكلية الموجبة إذا انعكست ، صارت جزئية .

ولا قياس من جزئيتين .

في بيانه : - ليرجع إلى الشكل الأول - بتحويل الجزئية ، إلى كلية ،

بالافتراض :

بأن نفرض ذلك البعض الذي ليس بمتتحرك - أعني بعض الجسم - جبلاً ،

ونقول :

لا جبل واحد ، متتحرك .

ويتضاد إلية :

كل جبل جسم .

وهو صدق الوصف العنوانى ، على ذات الموضوع .

فتأخذ هذه صغرى . وتضييف إليها صغرى هذا الضرب ، هكذا :

كل جبل جسم .
وكل جسم محدث .
فيلزم :
كل جبل محدث .
من أول الأول .

ثم تضم هذه التبيبة إلى أول قضيبي الافتراض ، أعني قوله .
لا جبل واحد ، متحرك .

ليتبيج من الضرب الثاني ، من هذا الشكل أن :
بعض المحدث ليس بمحرك .
وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى ، فيكون هذا الضرب السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول ، بمرتبتين .

فهذه مقاييس هذا الشكل ، وله شرطان :
أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة ، أو في حكمها .
الآخر : أن تكون إدحاما كلية ، أيهما كانت ؛ إذ لا يتنظم قياس من جزئيتين على الإطلاق .

إذن المنتج من التألفات ، أربعة عشر تأليفاً :
أربعة من الشكل الأول .
وأربعة من الثاني .
وستة من الثالث .

وذلك بعد إسقاط المهملات ؛ فإنها في قوة الجزئية ، وما عدا ذلك فليس بمنتج .
ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له .

ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه ، إذا تأمل فيه .
فإن قيل : فكم عدد الأقتراحات الممكنة في هذه الأشكال ؟
قلنا : ثمانية وأربعون اقتراناً ، في كل شكل ستة عشر .
وذلك لأن المقدمتين المترتبتين :

إما كليتان .
أو جزئيتان .
أو إدحاما كلية ، والأخرى جزئية .
وعلى كل حال فهما :
إما موجبتان .
أو سالبتان .
أو واحدة موجبة ، والأخرى سالبة .
فهذه ستة عشر اقتراناً ، ناتجة من ضرب أربع في أربع .
وهي جارية في الأشكال الثلاثة .
فتكون الجملة أخيراً ، ثمانية وأربعين .
والمتبيج أربعة عشر اقتراناً .
فيبيق أربعة وثلاثون .
فإن قيل : فما خواص الأشكال ؟
قلنا : أما الذي يعم كل شكل فهو أنه :
لا بد في اقتراحها من موجبة ، وكلية ، فلا قياس :
عن سالبتيين .
ولا عن جزئيتين .
وأما خاصية الشكل الأول :
فإما في وسطه ، وهو أن يكون محمولا في المقعدة الأولى ، موضوعاً في الثانية .
وإما في مقدماته ، وهو أن تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية .
وإما في نتائجه ، وهو أن يتبع المطالب الأربع ، وهي :
الإيجاب الكلى .
والسلب الكلى .
والإيجاب الجزئي .
والسلب الجزئي .
والخاصية الحقيقة التي لا يشاركه فيها شكل من الأشكال :

فإن قيل : فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربع عشر ؟ أمثلة فقهية ؛ لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء ؟
قلنا : نعم ، نفعل ذلك ، ونكتب فوق كل مقدمة يحتاج لردها إلى الأول ، بعكس أو افتراض ، أنه بعكس أو بفرض .
ونكتب على الطرف أنه إلى أي قياس يرجع ، إن شاء الله تعالى .
وهذه هي الأمثلة :

أمثلة الشكل الأول

- (١) كل مسكر خمر .
وكل خمر حرام .
فكـل مـسـكـر حـراـم .
- (٢) كل مـسـكـر خـمـر .
ولا خـمـر واحد حـلاـل .
فـلا مـسـكـر واحد حـلاـل .
- (٣) بعض الأشربة خمر .
وكل خمر حرام .
بعض الأشربة حرام .
- (٤) بعض الأشربة خمر .
ولا خـمـر واحد حـلاـل .
فـليـس كـل شـراب حـلاـل .

أمثلة الشكل الثاني

- (١) (يرجع إلى الغرب الثاني من الأول) .
كل ثوب فهو منزوع .
ولا ربوي واحد منزوع (بعكس هذه) .
فـلا ثـوب واحد ربـوي .

أنه لا يكون فيها – أي مقدماته – سالبة جزئية .

وأما الشكل الثاني : فخواصيته :
في وسطه : أن يكون عموماً على الطرفين .
وفي مقدماته : أن لا يتشابها في الكيفية ، بل تكون أبداً :
أحداها : سالبة .

والآخرى : موجة .

وأما في الإنتاج : فهو أنه لا ينتـج موجـة أصلـاً ، بل لا ينتـج إـلا السـالـب .
وأما الشـكـلـ الثـالـثـ : فخـواصـيـته :

في الوسط : أن يكون موضوعاً للطرفين .
وفي المـقدمـاتـ : أن تكون الصـغـرىـ مـوجـةـ .
وأـخـصـ خـواصـهـ : أنه يجوز أن تكونـ الكـبـرىـ منهـ جـزـئـيةـ .
وأـمـاـ فيـ الإـنـتـاجـ : فـهـىـ أـنـ الـجـزـئـيةـ هـىـ الـلـازـمـةـ مـنـهـ ، دونـ الـكـلـيـةـ .

فـإنـ قـيلـ : فـلـمـ سـمـىـ ذـلـكـ أـلـاـ ؟ـ وـذـلـكـ ثـانـيـاـ ؟ـ وـهـذـاـ ثـالـثـاـ ؟ـ
قلـناـ : سـمـىـ ذـلـكـ أـلـاـ : لأنـهـ بـيـنـ الإـنـتـاجـ ، وإنـماـ يـظـهـرـ الإـنـتـاجـ فـيـ عـدـاهـ ، بالـرـدـ إـلـيـهـ ، إـماـ بـالـعـكـسـ ، أوـ بـالـافـرـاضـ .
وـإـنـماـ كـانـ ذـلـكـ ثـانـيـاـ ، وـهـذـاـ ثـالـثـاـ ؛ لأنـ :

الـثـانـيـ يـنـتـجـ الـكـلـيـ .

وـالـثـالـثـ ؛ إـنـماـ يـنـتـجـ الـجـزـئـيـ .

وـالـكـلـ أـشـرـفـ مـنـ الـجـزـئـيـ ؛ـ فـكـانـ وـالـيـاـ لـمـ هوـ أـشـرـفـ بـلـطـلاقـ .

وـإـنـماـ كـانـ الـكـلـ أـشـرـفـ ؛ لأنـ الـمـطـالـبـ الـعـلـمـيـةـ ،ـ الـمـحـصـلـةـ لـلـنـفـسـ كـمـاـ لـاـ إـنـسـانـيـاـ مـورـثـاـ لـلـنـجـاحـ وـالـسـعـادـةـ ،ـ إـنـماـ هـىـ الـكـلـيـاتـ .
وـالـجـزـئـيـاتـ إـنـ أـفـادـتـ عـلـمـاـ فـيـ الـعـرـضـ .

(١) هذا الاعتبار لم يعـدـ لهـ فـيـ نـظـرـ الـعـصـرـ الـمـادـيـ قـيمـةـ الـتـيـ كـانـتـ لهـ مـنـ قـبـلـ ؛ـ فـالـمـادـيـونـ لاـ يـعـرـفـونـ إـلـاـ بـوـجـودـ الـجـزـئـيـاتـ الـمـادـيـةـ ،ـ وـلـاـ يـرـوـنـ لـشـيءـ وـرـامـهـ وـجـودـاـ ،ـ فـإـدـرـاكـهـ هـوـ الـعـلمـ عـنـهـ ،ـ وـلـاـ عـلـمـ سـوـىـ إـدـرـاكـ الـجـزـئـيـاتـ .

(٣) (يرجع إلى ثالث الأول).
مطعم ما مكيل (بعكس هذه).
وكل مطعم ربوى.
فكيف ما ، ربوى.

(٤) (يرجع إلى ثالث الأول).
كل مطعم ربوى.

ومطعم ما مكيل (بعكس هذه وجعلها صغرى ، ثم عكس التبيجة).
فربوى ما مكيل.

(٥) (يرجع إلى رابع الأول).
مدروع ما متمول (بعكس هذه).
ولا مدروع واحد ربوى.
فليس كل متمول ربوياً.

(٦) (يرجع إلى رابع الأول).
كل منقول متمول.
ومنقول ما ليس بربوى (بالافتراض).
فليس كل متمول ربوياً.

هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحميلية ، وأقسامها.
ولنخوض في الصنف الثاني .

الشرطى المتصل

يتركب من مقدمتين :

إحداهما : مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط .

والآخرى : حميلية واحدة ، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها ، أو تقىضها ،
ويقرن بها كلمة الاستثناء .

(٢) (يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً).
لا ربوى واحد مدروع (بعكس هذه ، وجعلها صغرى ، ثم عكس التبيجة)
وكل ثوب فهو مدروع .
فلا ربوى واحد ثوب .

(٣) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول).
متمول ما ، مدروع .
ولا ربوى واحد مدروع (بعكس هذه).
فتمول ما ، ليس بربوى .

(٤) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً).
متمول ما ليس بربوى (بالافتراض).
وكل مطعم ربوى .
فتمول ما ليس بمطعم .

أمثلة الشكل الثالث

(١) (يرجع إلى الضرب الثالث من الأول).
كل مطعم ربوى (بعكس هذه).
وكل مطعم مكيل .
بعض الربوى مكيل .

(٢) (يرجع إلى رابع الأول).
كل ثوب متمول (بعكس هذه).
ولا ثوب واحد ربوى .
فليس كل متمول ربوياً .

مثاله : إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .
لكنه حادث .
فإذن له صانع .
قولنا :

إن كان العالم حادثاً ، فله صانع .
مركب من قضيتي حملتين ، قرن بها حرف الشرط ، وهو قولنا :
(إن) .

وقولنا :
لكن العالم حادث .
قضية واحدة حملية ، قرن بها حرف الاستثناء .
وقولنا :
فله صانع .
نتيجة .

وهذا ما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات ؛ فإنما نقول :
إن كان هذا النكاح صحيحًا ، فهو مفيد لالحل .
لκنه صحيح .
فإذن هو مفيد لالحل .

وإن كان الورت يؤدى على الراحلة ، فهو نقل .
لκنه يؤدى على الراحلة .
 فهو إذن نقل .

والمقعدة الثانية لهذا القياس ، استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى :
إما المقدم
أو التالى .

والاستثناء إما أن يكون :
أعین التالى
أو لنقيضه .
أو لنقيضه .
أو لعین المقدم

والمنتج منه اثنان ، وهو :
عين المقدم
ونقيض التالى .
وأما عين التالى ، ونقيض المقدم ، فلا يتتجان :
وبيانه : أنا نقول :
إن كان الشخص الذى ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان .
لكنه إنسان .
فليس يتحقق أنه يلزم :
كونه حيواناً .
وهذا استثناء عين المقدم .
ونقول :
لكنه ليس بحيوان .
وهذا استثناء نقيض التالى ، فيلزم أنه :
ليس بإنسان .
وازروم هذا ، أدق مدركاً ؛ وهو أن يعرف أنه :
إذا لم يكن حيواناً ، لم يكن إنساناً .
إذا لو كان إنساناً ، لكن حيواناً ، كما شرطناه في الأول .
ويدرك ذلك بأدنى تأمل .
فأما استثناء نقيض المقدم ، وهو :
أنه ليس بإنسان .
فلا يتبع : لا نقيض التالى ؛ وهو :
أنه ليس بحيوان .
إذا ربما يكون فرساً .
ولا عين التالى : وهو :
إنه حيوان .
فربما يكون حجراً .

و كذلك نقول :

إن كان هذا المصلح محدثاً ، فصلاته باطلة .
لكنه محدث .

فيلزم بطلان الصلاة .

لكن الصلاة ليست باطلة . وهو تقىض التالى ، فيلزم :
أنه ليس بمحدث .

وهو تقىض المقدم .

لكنه ليس بمحدث .

وهو تقىض المقدم .

فلا يلزم صحة الصلاة ، ولا بطلانها .

لكن الصلاة باطلة . وهو عين التالى ، فلا يلزم :
لا كونه محدثاً .

ولا كونه متطهراً .

ولما يتبع استثناء : عين التالى .

ونقىض المقدم .

إذا ثبت أن التالى مساو للمقدم ، لا أعم منه ، ولا أخص ، كفولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

لكن الشمس طالعة .

فالنهار موجود .

لكن الشمس غير طالعة .

فالنهار ليس بموجود .

لكن النهار موجود .

فالشمس طالعة .

لكن النهار غير موجود .

فالشمس غير طالعة .

وأعلم أنه يتطرق إلى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب ؛ فلذلك نقول :

إن كان الإله ليس بوحدة ، فالعالم ليس منتظم .

لكن العالم منتظم .

فالإله واحد .

وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة ، والتالى يلزم الجملة ، كقولك :

إن كان العلم الواحد لا ينقسم .

وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم .

وكان كل جسم منقسم .

وكان العلم حالاً في النفس .

فالنفس إذن ليست بجسم .

لكن المقدمات ثابتة ذاتية .

التالى – وهو أن النفس ليست بجسم – لازم .

وذلك قد يكون المقدم واحداً ، والتالى قضايا كثيرة كقولنا :

إن صلح إسلام الصبي ، فهو :

إما فرض .

وإما مباح .

وإما نفل .

ولا يمكن شيء من هذه الأقسام .

فلا يمكن الصحة .

وفي العقليات نقول :

إن كانت النفس قبل البدن موجودة ، فهي :

إما كثيرة .

وإما واحدة .

ولا يمكن لا هنا ولا ذاك .

فلا يمكن أن تكون قبل البدن موجودة .

فهذه ضرب الشرطيات المتصلة ، والله أعلم .

الصنف الثالث

الشرط المنفصل

وهو الذي تسميه الفقهاء ، والمتكلمون (الاسبر والتقسيم) ومثاله قوله :

العالم إما قديم ، وإما محدث .

لكنه محدث .

فهو إذن ليس بقديم .

قولنا :

إما قديم ، وإما محدث .

مقدمة واحدة .

قولنا :

لكنه محدث .

مقدمة أخرى ؛ هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها .

فأنتج نقيض الأخرى .

ويتتج فيه أربعة استثناءات :

فإنك تقول :

لكن العالم محدث .

فيلزم عنه .

أنه ليس بقديم .

أو تقول :

لكنه قديم .

فيلزم :

أنه ليس بمحض .

أو تقول :

لكنه ليس بقديم .

فيلزم :

أنه محدث .

وهو استثناء النقيض .

أو تقول :

لكنه ليس بمحدث .

فيلزم منه :

أنه قديم .

فاستثناء عين إحداهما ، ينبع نقيض الأخرى .

واستثناء نقيض إحداهما ، ينبع عين الأخرى .

وهذا فيها لو اقتصرت أجزاء العناند على اثنين .

فإن كانت ثلاثة أو أكثر ، ولكنها تامة العناد ، فاستثناء عين واحدة ،
ينبع نقيض الآخرين ، كقولك :

لكنه مساو .

فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر .

واستثناء نقيض واحدة ، لا ينبع إلا انحصر الحق في الجزءين الآخرين ،
كقولك :

لكنه ليس مساوياً .

فيلزم أن يكون :

إما أقل أو أكثر .

فإن استثنيت نقيض الاثنين ، تعين الثالث .

فاما إذا لم تكون الأقسام تامة العناد كقولك :

هذا إما أبيض ، وإما أسود .

أو زيد إما بالحجاز ، أو بالعراق .

فإذن لا يؤدي على الراحلة .
وهذه النتيجة كاذبة ، ولا تصدر إلا من قياس في مقدماته مقدمة كاذبة .
ولكن قولنا :
كل واجب فلا يؤدي على الراحلة .
مقدمة ظاهرة الصدق ، ففي أن الكذب في قولنا :
إن الوتر فرض .
فيكون نقبيضه ، وهو :
إنه ليس بفرض .
صادقاً ، وهو المطلوب من المسألة .
ونظيره من العقليات قولنا :
كل ما هو أزلي ، فلا يكون مؤلفاً .
والعالم أزلي .
فإذن لا يكون مؤلفاً .
لكن النتيجة ظاهرة الكذب . ففي المقدمات كاذبة .
وقولنا :
الأزلي ليس بمؤلف .
ظاهر الصدق .
فينحصر الكذب في قولنا :
العالم أزلي .
فإذن نقبيضه ، وهو :
أن العالم ليس بأزلي .
صدق ، وهو المطلوب .

* * *

فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة . وتضيف إليه
مقدمة أخرى ظاهرة الصدق ، فيتخرج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين
أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات .

فاستثناء عين الواحد ، ينتج نقبيض الآخر ، كقولك :
لكته بالحجاج .
أو لكته أسود .
فيتخرج نقبيض سائر الأقسام .
فأما استثناء نقبيض الواحد ، فلا ينتج .
لا عين الآخر ، ولا نقبيضه ؛ فإنه لا حاضر في الأقسام ، فقولنا :
ليس بالحجاج .
لا يوجب أن يكون في العراق ، ولا أن لا يكون به ؛ إلا إذا بطلان سائر
الأقسام ، بدليل آخر ، فعند ذلك يصير الباقى ظاهر الحصر ، تمام العناد ،
ولا يحتاج هذا إلى مثال في الفقه ؛ فإن أكثر نظر الفقهاء على السير والتقسيم يدور .
ولكن لا يشترط في الفقيهيات الحصر القطعى ، بل الظنى فيه ، كالقطيعى
في غيره .

الصنف الرابع في قياس الخلف

وصورته في صورة القياس الحمل .
ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً .
وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى كاذبة ، أو مشكوكاً
فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة ، سمى
قياس خلف .

ومثال ذلك قولنا في الفقة :
كل ما هو فرض ، فلا يؤدي على الراحلة .
والوتر فرض .

وإنما يلزم أن كل فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشد عنه شيءٍ وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتضف ، فلا يعرف بمقدمة تبني على التصفح^(١).

وإن قال : لم تتصف الجميع ، ولكن الأكثر .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً ، إلا واحداً؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ، ولكن يحصل الظن ؛ ولذلك يكتفى به في الفقيهيات ، في أول النظر .

بل يكتفى بالتشيل على ما سألي ، وهو حكم من جزئي واحد ، على جزئي آخر .

والحكم المنقول ثلاثة :

إما حكم من كلي^(٢) على جزئي . وهو الصحيح اللازم ، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه .

وإما حكم من جزئي واحد ، على جزئي واحد ، كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التشيل . وسيأتي .

وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد ، وهو الاستقراء ، وهو أقوى من التشيل .

(١) هذا الاعتراض يمكن أن يتوجه على القياس من حيث أن كبراء تتضمن النتيجة . فإن قولنا : زيد إنسان . وكل إنسان ضاحك . إذن زيد ضاحك يتوجه عليه : أن الحكم بقولنا (كل إنسان ضاحك) إن سبق بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن لاستنباط النتيجة معنى ؛ لأنها معلومة قبل العلم بالكثير .

وإن لم يسبق الحكم بقولنا (كل إنسان ضاحك) بالعلم بأن (زيداً ضاحك) لم يكن الحكم بأن (كل إنسان ضاحك) قائماً على تبع جميع أفراد (الإنسان) ، بل قائماً على تبع بعض أفراده فقط . ومثل هذا التتبع الناقص لا يسوي الجزء بأن كل أفراد الإنسان ضاحك ؛ بلواز أن يكون زيد غير ضاحك فإذا عني يقول العزالى ، حين يوجه إلى القياس ، نفس ما توجه إلى الاستقراء ؟ انظر المقدمة .

(٢) لا تزال أمانتنا مشكلة كيف نحصل على العلم بالكل ؟ إن كان عن طريق تبع الجزئيات لزم منه أن العلم بالجزئي سابق على العلم بالكل ، فلا حاجة إلى أن نعود فنعلم بالجزئي عن طريق الكل . وإن كان عن طريق آخر فليبيه .

ويجوز أن يسمى هذا (قياس الخلف) ، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف ، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلمة .

ويجوز أن يسمى (قياس الخلف) ؛ لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق ، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق . ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى .

الصنف الخامس

الاستقراء

هو أن تتصفب جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكل به .

ومثاله في العقليات أن يقول قائل :

فاعل العالم جسم .

فيقال له : لم ؟

فيقول : لأن كل فاعل جسم .

فيقال له : لم ؟

فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين : من خياط ، وبناء ، وإسكاف ، ونجار ، ونساج ، وغيرهم ؛ فوجدت كل واحد منهم جسماً . فلعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به .

وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب ؛ فإنما نقول : هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم ؟ فإن تصفحته ووجدهته جسماً ، فقد عرفت المطلوب ، قبل أن تتصفب الإسكاف ، والبناء ، ونحوهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك .

وإن لم تتصفب فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فليس حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ، ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم ،

ن قيل: فلما يقال للفقيه: استقرأوك غير كامل؟ فإنك لم تتصفح محل الخلاف؟

فإذا لم يكن لنا دليل ، على أن الورث واجب ، وأن الوقف لازم ، وأرأينا جواز إدائه على الراحلة ، ولا عهد به في فرض ، ووجوب اتباع شرط الواقع ، ولا عهد به في تصرف لازم ؛ صار منع الفرضية ، ومنع اللزوم ؛ أغلب علىظن ، وأرجح من نقيضه .

وإمكانية الخلاف لا يمنع الظن ، ولا سبيل إلى جحود الإمكان ، مهما لم يكن الاستقراء تاماً .

ولا يكفي في تمام الاستقراء ، أن تتصفج ما وجدته شاهداً على الحكم ، إذا
لمكن أن ينقل عنه شيء .

كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل ، لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة ، ولكننه لم يشاهد جميع الحيوانات ، لم يأْمِن أن يكون في البحر ، حيوان هو التساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى ، على ما قيل . وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الإنسان ، فنزاونه على الآثى من وراء ، بلا تقابل الوجهين ، لم يأْمِن أن يكون سفاد⁽¹¹⁾ القتفند — وهو من الحيوانات — على المقابلة ، لكنه لم شاهده .

فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم ، والناقص يفيد الظن .

فإذن لا ينتفع بالاستقراء ، مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات ، فلا يفيد الاستقراء علمًا كليًّا ، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقلمة في قياس آخر ، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات .

كل حركة في زمان .

(١) قال في القاموس (سند الذكر، على الأئمّة ، كضرب وعلم ، سفاداً بالكسر ، نزا)

ومثال الاستقراء في الفقه قوله :

الوطء لو كان فرضاً ، لما أدى على الراحلة .

و ستدل به كما سبق في قياس الخاف ، فيقال :

وَلَمْ يُرَفِّعْ أَنَّ الْفَرْضَ لَا يَؤْدِي إِلَى الرَّاحِلَةِ؟

قلنا : باستقراء جزئيات الفرض ، من الرواتب وغيرها ، كصلاة الجنائز ، والمنورة ، والقضاء ، وغيرها .

وكذلك يقول الحنفي :

الوقف لا يلزم في الحياة ؛ لأنه لو لزم ، لما اتبع شرط الواقف .

فيقال له : ولم قلت إن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد ؟
فيقول : قد استقررت جزئيات التصرفات اللاحزة من : البيع ، والنكاح ،
والعتق ، والخلع ، وغيرها .

ومن جوز التسلك بالتمثيل المجرد ، الذى لا مناسبة فيه ، يلزمـه هذا ، بل إذا
كثـرت الأصول ، قوى الظن .

ومهما ازدادت الأصول الشاهدة ، أعني الجزئيات ، اختلافاً ، كان الظن أقوى فيه ، حتى إذا قلنا :

مسح الرأس، وظيفة أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار.

فقط نعم؟

فكانا : استقرينا ذلك من : غسل الوجه ، واليدين ، وغسل الرجالين .
لهم يكفي معنا إلا عبود هذا الاستقرار .

وقال الحنفی : مسمع فلا يتكل

فَقِيلَ : لَمْ؟

فقاً : استقيت مسح التسمم ، ومسح الخف .

كان ظنه أقوى، للدلالات خذل مخالفين عليه.

وأما الأعضاء الثلاثة ، في الموضوع ، ففي حكم شاهد واحد ؛ لتجانسها ، وهي كشيدة الوجه ، واليد اليمنى ، واليسرى في التيمم .

البصر والسمع كان مخطئاً ؛ إذ يقال : لم يستحيل أن تنقسم المحسوس إلى ما يفتقر فيه إلى الاتصال بالمحسوس ، وإلى ما لا يفتقر .

وإذا جاز الانقسام ، جاز أن يعتدل القسمان . وجاز أن يكون الأكثر في أحد القسمين ، ولا يبيّن في القسم الآخر إلا واحد .
فهذا لا يورث يقيناً ، إنما يحرك ظناً ، وربما يقنع إقناعاً ، يسبق الاعتقاد إلى قبوله ، ويستمر عليه .

الصنف السادس

المثيل

وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً .

ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد .

و معناه : أن يوجد حكم في جزءٍ معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزءٍ آخر يشابه بوجه ما .

ومثاله : في العقليات ، أن نقول :

السماء حادث ؛ لأنها جسم ، قياساً على النبات والحيوان ، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها .

وهذا غير سديد ، ما لم يمكن أن يتبيّن أن النبات كان حادثاً ؛ لأنها جسم ، وأن جسميتها هي الحد الأوسط للحدث .

فإذا ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ؛ لأن الجسم حادث ، فهو حكم كل ، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول ، وهو أن :

السماء جسم .

وكل جسم حادث .

فيتخرج :

أن السماء حادث .

وكل ما هو في زمان فهو محدث .

فالحركة محدثة .

وأثبتنا قولنا :

كل حركة في زمان .

باستقراء أنواع الحركة من : سباحة ، وطيران ، ومشي ، وغيرها .

فاما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاماً .

والضبط : أن القضية التي عرفت بالاستقراء ، إن أثبتت لحموها حكماً ليتعدي إلى موضوعها فلا بأس . وإن نقل محموها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز ؛ إذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء ، فتسقط فائدة القياس .

فإذا كان مطلبنا مثلاً أن نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات ، هل هي منطبعة في جسم أم لا ؟

فقلنا : ليست منطبعة في جسم ؛ لأنها تدرك نفسها ، والقوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها .

فيقال : لم قلت : إن القوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها ؟

فقلنا : تصفحنا القوى المدركة من الآدمي ، كقوّة : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، والخيال ، والوهم ؛ فرأيناها لا تدرك نفسها .

فيقال : هل تصفحت في جملة ذلك القوة العقلية ؟

فإن تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل ، فلا تحتاج إلى هذا الدليل ، وإن لم تعرفها ، بل هي المطلوب ، فلم تتصفح الكل . بل تتصفح البعض ، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها إلا واحدة ، فيكون حكم واحدة منها ، بخلاف حكم الجملة ، وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التساح ، والقتفنة ، وفي مثال من يدعى أن صانع العالم جسم . بل من ليس له سمع ، ولا بصر ، ربما يحكم بأن الحس لا يدرك الشيء إلا بالاتصال بذلك الشيء ، بدليل الذوق ، واللمس ، والشم ؛ فلو يُجري ذلك في

فيكون نقل الحكم ، من كلى ، إلى جزئى ، داخلاً تحته ، وهو صحيح .
ويسقط أثر الشاهد العين . وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام . كما إذا
قيل لإنسان :

لم ركبت البحر .
فقال : لأستغنى .

فقيل له : ولم قلت : إذا ركبت البحر استغنىت ؟
فقال : لأن ذلك اليهودي ، ركب البحر فاستغنى .

فيقال : وأنت لست بيهودي . فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم
فيك .

فلا يخلصه إلا أن يقول : هو لم يستغن لأنه يهودي ، بل لأنه ركب البحر
تاجراً .

فقول : إذن فذكر (اليهودي) حشو . بل طريقك أن تقول :
كل من ركب البحر أيسر .
فأنا أيضاً أركب البحر لأسر .
ويسقط أثر اليهودي .

فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد ، إلا بشرط ، مهما تحقق سقط
أثر الشاهد العين .

ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً ، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهره
أثره وغناه في الحكم ، فيظنه أنه صالح ، ولا يكون صالحًا ، لأن الحكم لا يلزم منه
بعجرده ، بل لكونه على حال خني .

وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية ؛ فلذلك يجب اطرح الشاهد
المعين ؛ فإنك تقول :

السماء حادث ؛ لأنها مقارن للحوادث كالحيوان .
فيجب عليك اطرح ذكر الحيوان ؛ لأنه يقال لك : الحيوان حادث بمجرد
كونه مقارنًا للحوادث فقط . فاطرح الحيوان ، وقل :
كل مقارن للحوادث حادث .

والسماء مقارن .
فكان حادثاً .

وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى ، فلا يسلم أن :
كل مقارن للحوادث حادث ، إلا على وجه مخصوص .
ولأن جوزت أن الموجب للحدث كونه مقارناً على وجه مخصوص ، فعل
ذلك الوجه - وأنت لا تدرره - موجود في الحيوان لا في السماء .
فإن عرفت ذلك ، فأبزره ، وأضفه إلى المقارن ، واجعله مقدمة كلية ،
وقل :

كل مقارن للحوادث بصفة كذا ، فهو حادث .
والسماء مقارن بصفة كذا .
 فهو إذن حادث .

فعلي جميع الأحوال لافتة . في تعين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه .
ومن هذا القبيل قوله :
الله عالم بعلم ، لا بنفسه ؛ لأنه لو كان عالماً ، لكان عالماً بعلم ، قياساً
على الإنسان .

فيقال : ولم قلت : إن ما ينسب للإنسان ، ينسب لله ؟
فتقول : لأن العلة جامعة .

فيقال : العلة ، كونه إنساناً عالماً ، أو كونه عالماً فقط ؟
فإن كان كونه إنساناً عالماً ، فلا يلزم في حق الله مثله .
ولأن كان كونه عالماً فقط ، فاطرح الإنسان ، وقل :
كل عالم فهو عالم بعلم .
والباري عالم .
فهو عالم بعلم .

وعند ذلك إنما ينمازع في قوله :
كل عالم فهو عالم بعلم .

فإن ذلك إن لم يكن أولياً ، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة .

فليس البر كل المطعومات ، فإذا رأيته ربوياً ، لم يلزم منه إلا أن كل البر ربوى . والسفرجل ليس ببر .
أو بعض المطعوم ربوى ، فلا يلزم منه بعض آخر .
وكذا في قوله :
الفاعل جسم .
يقال له : كل الفاعلين ، أو بعضهم ؟ على ما تقرر فلا حاجة إلى الإعادة .
ثانيهما : هو أنه ربما يستقرى أصنافاً كثيرة من الفاعلين ، حتى لا يبقى عنده فاعل آخر ، فبرى أنه استقراراً كل الفاعلين ، وبطريق القول بأن :

فإن قلت : من البر .
فليست المطعومات ، فإذا رأيتها ربوياً ، لم يلزم من البر كل المطعوم .
أو بعضه ؟
فإن قلت : بعضه ، فعل السفرجل من البعض الآخر .
وإن قلت : كله ، فمن أين عرفت ذلك ؟
فإن قلت : من البر .
فليس البر كل المطعومات ، فإذا رأيته ربوياً ، لم يلزم منه إلا أن كل البر ربوى . والسفرجل ليس ببر .
أو بعض المطعوم ربوى ، فلا يلزم منه بعض آخر .
وكذا في قوله :

الفاعل جسم .
وصانع العالم فاعل .
 فهو جسم .

وكذلك ربما نظر إلى البر ، فيه مطعموماً ، وربويًا ، فيقول :
المطعموم ربوي .
ويبني عليه قوله :
إن السفرجل مطعموم .
 فهو إذن ربوي .
لا لتباس قوله : (المطعموم) .
بقوله (كل مطعموم) .

فالمحقق إذا سمعه ، فصل وقال :
قولك (المطعموم) عنيت به :
كل مطعموم ؟
أو بعضه ؟

فإن قلت : بعضه ، فعل السفرجل من البعض الآخر .
وإن قلت : كله ، فمن أين عرفت ذلك ؟
فإن قلت : من البر .

وكذا في قوله :

الفاعل جسم .

فإن قيل : فهل يمكن إثبات كون المعنى الجامع علة للحكم ، بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه ؟
قلنا : لا ، فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها ، ولا يوجد بوجود ذلك البعض .
فهما ارتفعت الحياة ، ارتفع الإنسان .
ومهما وجدت الحياة ، لم يلزم وجود الإنسان ، بل ربما يوجد الفرس أو غيره .
ولكن الأمر بالضد من هذا ، وهو أنه .
مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع .
فاما أن يدل وجود المعنى على وجود الحكم ، بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه ، فلا .

فهما وجد الإنسان ، فقد وجدت الحياة .
ومهما وجدت صحة الصلاة ، فقد وجد الشرط ، وهو الطهارة .
ومهما وجدت الطهارة ، لم يلزم وجود الصلاة .
فإن قيل : فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في رد الغائب إليه ، مقطوع به ، فكيف يظن بالتكلمين مع كثتهم وسلامة عقوهم ، الغفلة عن ذلك ؟
قلنا : معتقد الصحة في رد الغائب إلى الشاهد :
إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه . وإنما يذكر الشاهد المعين لتبينه السامع على القضية الكلية به .
فيقول : الإنسان عالم بعلم لا بنفسه ، منهياً به على أن العالم لا يعقل من معناه شيء سوى أنه ذو علم ، فيذكر الإنسان تنبئها .
إما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق ، وهذا ربما ظن أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً .

ومنشأ ظنه أمان :
أحددها : أن من رأى البناء فاعلاً وجسمًا ، ربما أطلق : أن الفاعل جسم .
والفاعل : (الألف واللام) يوم الاستغراق ، خصوصاً في لغة العرب ، وهو من المهملات . والمهملات قد يتسامح بها . فيؤخذ على أنه قضية كلية ، فيظن أنها كلية

كل فاعل فهو جسم .
وكان الحق أن يقول :

كل فاعل شاهدته وتصفحته ، فهو جسم .
فيقال له : لم تشاهد فاعل العالم ، ولا يمكن الحكم عليه . ولكن ألغى قوله شاهدت .

وكذا يتصفح البر ، والشعير ، وسائر المطعومات الموزونة ، والمكيلة .
ويعبر عنها : (الكل) وينظم في ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول ، وهو :
أن كل مطعم :
فإما بر ، أو شعير ، أو غيرها .
وكل بر ، وكل شعير ، أو غيرهما ، فهو ربوي .
فإذن كل مطعم ربوي .
ثم يقول : والسفرجل مطعم .
 فهو ربوي .
فيكون هذا منشأ غلطه . وإلا فالحق ما قدمناه .

ولا ينبغي أن تصبّح الحق المعقول ، خوفاً من مخالفة العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخلولة . ولكن مداخلتها دقيقة لا يتتبّه لها إلا الأقلون .
وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال ، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرّف إلى الحق . أولاً ، فمن سلكه فاعلّم أنه حق .
فاما أن تعتقد في شخص أنه حق أولاً ، ثم تعرف الحق به ، فهذا ضلال اليهود والنصارى ، وسائر المقلدين ، أعادذك الله وإيانا منه .
هذا كله في إبطال التمثيل في العقليات .

فاما في الفقهيات ، فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئ آخر ، باشتراكهما في وصف .

وذلك الوصف المشترك ، إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل .
وأدلتها الجملية قبل التفصيل ستة :

الأول : وهو أعلاها أن يشير صاحب الحكم - وهو المشرع - إليه ، كقوله في المرة : (إنها من الطوافين عليكم) عند ذكر العفو عن سورها .
فيقيس عليها (الفارة) بجماع الطواف .

وإن افترقا في أن هذه تنفر ، وتلك تأنس .
وأن هذه فأرة ، وتلك هرة .

ولكن الاشتراك في وصف أضيف إليه الحكم ، أخرى باقتضاء الاشتراك فيه في الحكم - من الافتراق في وصف لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق .
وكذا قوله^(١) في بيع (الرطب) : (المر) أينقص الرطب ، إذا جف ؟
فقيل : نعم .

فقال : (فلا تبيعوا) .

فهو إذن أضاف بطلان البيع في الرطب ، إلى النقصان المتوقع .
فيقيس عليه العنب ، للاشتراك في توقع النقصان .

ولا يمنع جريان السؤال في الرطب ، عن إلحاق العنب به ، وإن كان هذا عيناً . وذلك رطباً ؛ لأن هذا الافتراق ، افتراق في الاسم والصورة .
والشرع كثير الالتفات إلى المعانى ، قليل الالتفات إلى الصور والأسماء .
فعادة الشرع ترجع في ظننا التشریک في الحكم عند الاشتراك في المضاد إليه ذلك الحكم .

وتحقيق الظن في هذا دقيق . وموضع استقصائه الفقه .
الثاني : أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم ، كقولنا :
النبيذ مسكر ، فيحرم كالخمر .

إذا قيل : لم قلم : المسكر يحرم ؟

قلنا : لأنه يزيل العقل الذي هو المادي إلى الحق ، وبه يتم التكليف ، وهذا مناسب للنظر في المصالح .

فيقال : لا يمنع أن يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على الخصوص ، تبعداً ، أو أثبت التحرير لا لعنة السكر ؛ بل تبعداً في خمر العنب ؛
من غير التفات إلى السكر ، فكم من الأحكام التي هي تعبدية ، غير معقولة .

فقول : نعم هذا غير ممتنع .

(١) نعلم يعني بالسائل ، رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمتنا قطعاً ، أنه ليس يتغير حكم الرق ، والعتق ، بالذكورة والأنثوية ؛ كما لا يتغير بالسود والبياض ، والطول والقصر ، والرمان والمكان ، وأمثالها .

الخامس : هو الرابع بعينه ، إلا أن ما فيه الافتراق ، لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم ، بل يظن ظناً ظاهراً ، وذلك :

كفياسنا إضافة العنق إلى جزء معين ، على إضافته إلى نصف شائع .
وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معين ، على المضاف إلى نصف شائع .
فإذا نقول : السبب هو السبب ، والحكم هو الحكم . والمجتمع شامل ، إلا
في شيء ، وهو أن هذا معين ، مشار إليه ، وذلك شائع .

إذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف إليه ، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعده ، مدخل في هذا الحكم .

وهذا ظاهر ، ولكن خلافه ممكن ؛ فإن الشرع جعل الجزء الشائع ملائلاً
لبعض التصرفات ، ولم يجعل المعين ملائلاً أصلاً ، فلا بعده أن يجعل ما هو محل
لبعض التصرفات ، ملائلاً إضافة هذا التصرف ؛ فصار النظر بهذا الاحتمال
ظنياً .

وقد اختلف المجهدون في قبول ذلك .
وعندى أن في هذا الجنس ما يجوز الحكم به ، ولكن يتطرق إلى مبالغ الظن
الحاصل منه ، تفاوت غير محدود ولا محصور ، ويختلف بالوقائع والأحكام .

والامر موكول إلى المجهود ؛ فإن من غالب أحد ظنيه ؛ جاز الحكم به .
السادس : أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحدداً . وما فيه الافتراق أيضاً

أمراً معيناً، أو أموراً معينة، ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير.

إلا أنه إن كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحي الخفي ، الملاحوظ يعين الاعتبار ، من جهة الشure ، مودع في طيه .

وأنطواقه على ذلك المعنى ، الذى هو المقتضى للحكم عند الله ، أغلب من احتواء المعنى الذى فيه المفارقة .

كان الحكم بالاشتراك لذلك ، أولى من الحكم بالافتراق

ولكن الأئمّة في عادة الشرع اتباع المصالح . فكون هذا من قبيل الأكثـر ،
أغلـل على الظن ، من كونه من قبيل النادر .

الثالث : أن يبين للووصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة ، كما يقول الحنفي ، فـ البيتème : إنها صغيرة ، ويولى عليها ، كغير اليتيمة .

فِيْقَالُ : فَلَمْ عَلِمْتُ الْوَلَايَةَ بِالصَّغْرِ ؟

فيفقول : لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق ، في غير اليتيمة ، وفي الابن .

وقدر أن الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال ، فلا ينبغي أن يقال :
هذه بقية . وتيك ليست بقية .

فيقال الافتراق في هذا . لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر ، وقد ظهر تأثيره في موضع ، واليم لم يظهر تأثيره بالاتفاق ، في موضع .

نعم لو ثبت أن اليتيم لا يولي عليه في المال ، لتقاوم الكلام .
ولو قيل : ظهر أثر اليتيم أيضاً في دفع الولاية في موضع ، كما ظهر أثر الصغر
 موضع ، فعند ذلك يحتاج إلى التبرير .

وإن شئت مثلت هذا القسم بقياس العنبر على الرطب ، واجتمعهما في توقع النقصان ، ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع ، بل عرف باتفاق من الفرقين ؛ حمّه لا يتحقق بمثال الإضافة .

الرابع : أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ، ولا مفصل ؛ لأنه الأكثـر .
وـما فيه الافتراق ، شيئاً واحداً .

ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق ، لا مدخل له في هذا الحكم ، مهما انتفت إلى الشرح ، كقوله : (من أعتق شخصاً^(١) له من عبد ، قُوَّمْ عليه الباقي) فإننا نقيس الأمة عليه ، لا لأننا عرفنا اجتماعها في معنى خليل ، أو مؤثر ، أو مضاد إليه الحكم بلفظه .

لأنه لم بين لنا بعد ، المعنى الخيل فيه .
ولا لأننا رأيناهم متقاربين فقط .

فإنه لو وقع النظر في ولاية النكاح ، وبيان أن الحرمة تجبر على النكاح ، فلا يتبيّن لنا أن العبد في معناه ، والقرب من الجانين ، على وقيرة واحدة .

(١) قال في المختار (الشخص ، بالكسر ، القطعة من الأرض ، والطائفة من الشيء) .

ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف ، الذي لا تظهر مناسبته ، جائزًا بمجرد الظن ، والظنون تختلف بأحوال المجتدين ، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجده وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر .

ولم يكن له في الجبال معيار يرجع إليه المتنازعان . رأينا أن الواجب في اصطلاح المتناظرين ، ما اصطلاح عليه السلف من مشايخ الفقه ، دون ما أحدثه مَنْ بعدهم ، من ادعى التحقيق في الفقه ، من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة ، أو تأثير ، أو إحالة .

بل رأينا أن يقتصر المعرض على سؤال المعلل بأن قياسك من أي قبيل ؟ فإن كان من قبيل المناسب ، أو المؤثر ، أو سائر الجهات ، فيبيّن وجهه . وإن كان شبيهاً مُخضّاً بوصف ليس فيه مناسبة ظاهرة ، وأن تظن أنه ينطوي على المعنى المبهم ، فلست أطالبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف ؛ فإن ما لا يناسب ، إن صلح للجمع ، صلح مثله للفرق .

وبهذا السؤال يفتضّح المعلل في قياسه الذي قدره ، إن كان معناه الجامع طرداً مُعضاً لا يناسب ، ولا يوهم الاشتغال على مناسب مهم .

وإن كان ما يقابل السائل به ، طرداً مُعضاً لا يوهم أمراً ، فعلى المعلل أن يرجح جانبه ، كما إذا فرق بين التيمم والوضوء ، بأن التيمم على عضوين ، وهذا على أربعة أعضاء ، فإن هذا مما يعلم أنه لا يمكن لمثله مدخل في الحكم لا بنفسه ، ولا باستصحابه معنى له مدخل بطريق الاشتغال عليه ، مع ليهاته بخلاف قولنا : إنه طهارة حكمية .

فهذا طريق النظر في الفقيهيات . ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من سدى أطرافاً من العقليات ، ولم يخمرها ، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقىسة ، ويقتصر منها على المؤثر . ويوجه المطالبة العقلية ، على كل ما يتمسك به في الفقه .

وعند ما ينتهي إلى نصرة مذهبه في التفصيل ، يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل ، فيحتال لنصرة الطرديات الرديمة ، بضرورب من الحالات الفاسدة ، ويلقبها بالمؤثر .

مثاله : قولنا : الوضوء طهارة حكمية ، عن حديث ، فتفتقر إلى النية كالتيمم . فقد اشتركا في هذا .

وافتراقاً في أن ذلك طهارة بالماء ، دون التيمم ، وتشبيه إزالة النجاسة . وقولنا (طهارة حكمية) جمع التيمم ، وأخرج إزالة النجاسة .

ونحن نقول : المقصى للنية في علم الله تعالى ، معنى خلوّنا ، ومقارنته بكونه طهارة حكمية ، يعتقد به ، موجباً في محل موجبها ، أغلب من كونه مقوّناً بكونه طهارة بالتراب ، فيصير إلحاد الوضوء به ، أغلب على الظن من قطعه عنه .

وهذا أيضاً مما اختلف فيه . والرأي عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن ، فهو موكل إلى المجتهد ، ولم يبين لنا من سيرة الصحابة في إلحاد غير المخصوص بالمنصوص ، إلا اعتبار أغلب الظنون . ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون ، بل كل ما يضبط به تحكم .

وربما يغلط في نصرة هذا الجنس ، فيقال :
الوضوء قربة .

ويذكر وجه مناسبة القرابة للنية ، وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإضافة .
وربما يغلط في نصرة جانبيهم فيقال :
هذه طهارة بالماء .

والماء مظهر بنفسه ؛ كما أنه مُرْفُو بنفسه .
ويدعى مناسبة ، فيكون عدولًا عن الفرق الشبهى ، كما أن ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهى .

واسم (الشبه) في اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه الأوصاف ، الذي لا يمكن إثباته بالمدارك السابقة ، وإن كان غير التعليق بالتحليل تشبيهاً ، ولكن خصصت العبارة الفقهية به ، لأنّه ليس فيه إلا شبه ، كما خصصوا (المفهوم) بفحوى الخطاب ، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم ، ولكن ليس لمحوى منظوم ، بل مجرد المفهوم ، فلقب به .

فيقال : اعتبر بفلان ، وفلان .
 فيقول : ويقابلهما فلان وفلان ، وقد ماتا في الطريق ، أو قتلا ، أو قطع عليهمما الطريق .
 فيقال : ولكن الذين رجعوا أكثر من خسروا . أو قتلوا .
 فيقول : فما المانع من أن تكون من جماعة يخسر ، أو يقتل ، أو يموت ؟
 وماذا يتفعى ربع غيري ، إذا كنت من هؤلاء ؟
 فهذا استقصاء لطلب اليقين ، والمعتبر له لا يتجر ولا يربيع ، وبعد مثل هذا الرجل
 موسوساً أو جباناً ، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح .
 فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات ، وهو هوس محض ، وخرق .
 كما أن ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض .
 فليؤخذ كل شيء من مأخذة : فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه ،
 بأقل من الحقن في تركه بموضع وجوبه . والله أعلم .

الصنف السابع

في

الأقيسة المركبة والناقصة

اعام أن الألفاظ القياسية ، المستعملة في الخطابات والتعليمات ، وفي الكتب
 والتصنيفات ، لا تكون ملخصة في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه ، بل قد
 تكون مائلة عنه :
 إما بنقصان .
 وإما بزيادة .

وإما بتركيب وخلط جنس بجنس .

فلا ينبغي أن يتبين عليك الأمر ، فنظن أن المائل عما ذكرناه ، ليس بقياس
 بل ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى ، ووجهة إليه ، لا إلى الأشكال
 اللفظية .

(١٢)

وليس يتبينه لركاكة تلك الحالات الفاسدة ، ولا يرجع فيتبه لفساد الأصل
 الذي وضعه ، فدعاه إلى الاقتصار في إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب
 ولا يزال يتخطبه .
 والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل ، يشتمل عليه كتبنا المصنفة في
 خلافيات الفقه ، سيا :

(كتاب تحصين المأخذ) و (كتاب المبای والغايات) .
 والغرض الآن من ذكره ، أن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ، ينبغي
 أن يترك في الفقهيات رأساً ، فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين ، بالطريق
 السالك إلى طلب الظن ، صنيع من سدى من الطرفين طرفاً ، ولم يستقل بهما .
 بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً .
 وأما الظن فأسهلها منالاً ، وأيسراها حصولاً .

فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجع الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين ،
 إقدام أو إحجام ؛ فإن إقدام الناس في طرق التجارب ، وإمساك السلع تربصاً بها ،
 أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها .
 بل في سلوك أحد الطريقين في أسفارهم ، بل في كل فعل يتعدد الإنسان فيه
 بين جهتين على ظن .

فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين ، واعتدا عنده في غرضه ، لم يتيسر له
 الاختيار ، إلا أن يرجع أحدهما ، بأن يراه أصلح بمخلية ، أو دلالة .
 فالقدر الذي يرجع أحد الباحثين ، ظن له . والفقهيات كلها نظر من
 المجهدين في إصلاح الخاتمة . وهذه الظنون وأمثالها ، تقتصر بأدنى مخلية ، وأقل
 قرينة ، وعليه اتكال العقلاة كلهم ، في إقدامهم وإحجامهم على الأمور الخطرة
 في الدنيا .

وذلك القدر كاف في الفقهيات . والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده ،
 بل يبطله ، كما أن الاستقصاء في التجارب ضرباً للمثل ، يفوت مقصود التجارة .
 وإذا قيل للرجل - سافر لربح .
 فيقول : وبم أعلم أنني إذا سافرت ربحت ؟ .

اتق مكيدة هذا .
 فيقال : لم ؟
 فتقول : لأن الحساد ؛ يكابدون .
 فترك الصغرى ، وهي قوله :
 هذا حاسد .
 وهذا إنما يكون عند ظهور الحسد منه .
 وهو كقولك :
 هذا يقطع .
 لأن السارق يقطع .
 وترك الصغرى .
 ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب .
 وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء ، لا سيما في كتب المذهب ، وذلك حذراً من التطويل ، ولكن في النظريات ينبغي أن يفصل حتى يعرف مكان الغلط .
 وأما المائل بالتركيب والخلط ، فهو أن يطوى في سياق كلام تسويقه إلى نتيجة واحدة ، مقدمات مختلفة ، أي :

حملية	وشرطية متصلة ومنفصلة .
مثاله قوله :	العالم إما أن يكون قدِيماً ، وإما أن يكون حديثاً .
فإن كان قدِيماً ، فهو ليس بمقارن للحوادث .	لكنه مقارن للحوادث ، من قَبْلَ أنه جسم ، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث ، يكون خالياً منها .
والخاري من الحوادث ليس مؤلف ، ولا يمكن أن يتحرك .	فإذن العالم حديث .
فهذا القياس مركب :	من شرطى منفصل .
	ومن شرطى متصل .

فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده ، ويرد إلى ما ذكرناه من القياس ، فقوته قوة قياس ، وهو حجة ، وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف .
 وكل قول ألف على الوجه الذي قدمناه ؛ إلا أنه إذا تأمل وامتحن ، لم تحصل منه نتيجة ، فليس بمحضة .

أما المائل بالقصاصان ، فإن ترك إحدى المقدمتين ، أو النتيجة :
 أما ترك المقدمة الكبرى ، فثاله : قوله :
 هذان متساويان .

لأنهما قد ساوايا شيئاً واحداً .
 فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة ، وتركت المقدمة الكبرى . وهي

وهي قوله :
 والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية .
 وبه تمام القياس .
 ولكن قد ترك لوضوحها ، وعلى هذا أكثر الأقىسة في الكتب والمخاطبات .
 وقد ترك الكبرى ، إذا قصد التلبيس ليبيِّن الكذب خفيَا فيه ، ولو صرحت به لتبه المخاطب محل الكذب .

مثاله قوله :
 هذا الشخص في هذه القلعة خائن سيسسلم القلعة .
 لأنني رأيته يتكلم مع العدو .
 وتمام القياس أن تضيف إليه :
 إن كل من يتكلم مع العدو فهو خائن .
 وهذا يتكلم معه .
 فهو إذن خائن .

ولكن لو صرحت بالكبرى ، ظهر موضع الكذب ، ولم يُسلِّم أن كل من يتكلم مع العدو ، فهو خائن .
 وهذا مما يكثر استعماله في القياسات الفقهية .
 وأما ترك المقدمة الصغرى ، فثاله قوله :

ومن جزى على طريق الخلف .

ومن جزى مستقيم .

فأمثال ذلك ؛ فإنه كثير الورود في المناظرات ، والمحاطبات التعليمية .
ومن جملة التركيبات ما ترك فيه النتائج الواضحة ، وبعض المقدمات ،
ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة ، وترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى
نتيجة واحدة ، كقولنا :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف ، فقارن لعرض لا ينفك عنه .

وكل عرض فحادث .

وكل مقارن لحادث ، فلا يتقدم عليه .

وكل ما لا يتقدم على حادث ، فوجوده معه .

وكل ما وجوده مع الحادث ، فهو حادث .

فإذا ذكر العالم حادث .

وكل واحدة من هذه المقدمات ، تمامها بقياس كامل ، حذفت نتائجها ،
وما ظهر من مقدماتها ، وسيقت لعرض واحد . وإلا فكان ينبغي أن يقول :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف فقارن لعرض لا ينفك عنه .

فإذا ذكر كل جسم ، فقارن لعرض لا ينفك عنه .

ثم يبتدئ ويضيف إليه مقدمة أخرى ، وهي أن :

كل مقارن لعرض لا ينفك عنه ، فهو مقارن لحادث .

ثم يستغل بما بعده على الترتيب .

ولكن أعني وضوح هذه النتائج عن التصريح بها .

* * *

وربما تجري المحاطبات كلمات لها نتائج ، لكن ترك تلك النتائج :
إما لظهورها .

وإنما لأنها لا تقصد لللاحتجاج .

بل تذكر المقدمات تعريفاً لها في نفسها ، اعتماداً على قبول المخاطب ، فقد
قال النبي صلى الله عليه وسلم :

(يموت المرء على ما عاش عليه . ويحشر على ما مات عليه) .

وهاتان مقدمتان نتيجههما أن المرء يحشر على ما عاش عليه .

فحالة الحياة ، هي الحد الأصغر .

وحالة الممات ، هي الحد الأوسط .

ومهما ساوت حالة الحشر ، حالة الموت .

وساوت حالة الموت ، حالة الحياة .

فقد ساوت حالة ا-شر ، حالة الحياة .

والمقصود من سياق الكلام تنبية الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة ، ومنها
التزود .

ومن لم يكتسب السعادة ، وهو في الدنيا ، فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد
موته . فمن كان في هذه أعمى ، فهو عند الموت أعمى ، أعني عمى البصيرة عن
درك الحق ، والعياذ بالله .

ومن كان عند الموت أعمى ، فهو عند الحشر أعمى كذلك . بل هو أضل
سييلاً ؛ إذ ما دام الإنسان في الدنيا ، فله أمل في الطلب ، وبعد الموت قد تتحقق
اليس .

والمقصود : أن الكلمات الجارية في المخاورات ، كلها أقيسة معرفة ، غيرت
تأليفاتها للتبسييل ، فلا ينبغي أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل ينبغي
أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقوله ، دون الألفاظ المنقوله .

النظر الثاني

من

كتاب القياس

في

مادة القياس

قد ذكرنا أن كل مركب ، فهو مختلف من شيئاً :
أحدهما : كالمادة البارية منه مجرى الحشب من السرير.

والثاني : كالصورة البارية منه مجرى صورة السرير من السرير .
وقد تكلمنا على صورة القياس ، وتركيبه ، ووجوه تأليفه ، بما يقنع .
فلنتكلم في مادته .

ومادته هي العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديقى ، دون العلم التصورى .

وإنما العلم التصورى مادة الحد .

والعلم التصديقى ، هو العلم بنسبة ذات الحقائق بعضها إلى بعض ، بالإيجاب أو بالسلب .

ولا كل تصديق ، بل التصديق الصادق في نفسه .
ولا كل صادق ، بل الصادق اليقيني ، فرب شيء في نفسه صادق عند الله ، وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين .

ولا كل يقيني ، بل اليقيني الكل ، أعني أنه يكون كذلك في كل حال .
ومهما قلنا : مواد القياس ؛ هي المقدمات ؛ كان ذلك مجازاً من وجه ؛
إذ المقدمة عبارة عن نطق بالبيان يشتمل على :
محمول موضوع .

ومادة القياس هي العلم الذى لفظ (المحمول) و (الموضع) دالان عليه ، لا لفظ ، بل (الموضع) و (المحمول) هى العلوم الثابتة فى النفس ، دون الألفاظ . ولكن لا يمكن التفهم إلا باللفظ ، والمادة والحقيقة هى التى تنتهي إليه فى الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور :

القشر الأول : هو الصورة المرقومة بالكتابة .

الثاني : هو النطق ؛ فإنه الأصوات المرتبة ، التى هى مدلول الكتابة ، ودلالة على الحديث الذى فى النفس .

الثالث : هو حديث النفس الذى هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام ، إما منطوقاً به ، وإما مكتوباً .

الرابع : وهو الباب ، هو العلم القائم بالنفس الذى حقيقته ترجع إلى انتقاد النفس بمثال مطابق للمعلوم .

فهذه العلوم هي مواد القياس ، وعسر تجريدتها فى النفس ، دون نظم الألفاظ بحديث النفس ، لا يبني أن يخلي إليك الاتحاد بين :
العلم .
والحدث

فإن الكاتب أيضاً قد يصعب عليه تصور معنى إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء ، حتى إذا تفكروا بالجدار ، تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً . ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة ، لم يشكل عليه أن هذا مقارن لازم للعلم لا عينه .

وكذلك يتصور أن إنساناً يعلم عاماً كثيرة ، وهو لا يعرف اللغات ، فلا يكون في نفسه حديث نفس ، أعني اشتغالاً بترتيب الألفاظ .

.....

فإذن العلوم الحقيقة التصديقية ، هي مواد القياس ؛ فإنها إذا أحضرت في الذهن ، على ترتيب مخصوص ، استعدت النفس ، لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة

من عند الله تعالى^(١).

فإذن مهما قلنا : مواد القياس ، المقدمات اليقينية ، فلا تفهم منه إلا ما ذكرناه . ثم كما أن الاستدارة والنقش للدينار ، زائد على مادة الدينار ؛ فإن المادة للدينار ، هي الذهب الإبريز . فكذا في القياس .

وكما أن الذهب الذي هو مادة الدينار ، له أربعة أحوال : أعلاها : أن يكون ذهبًا خالصاً إبريزاً ، لا غش فيه أصلاً.

والثانية : أن يكون ذهباً مقارباً ، لا في غاية رتبته العليا ، ولا كذلك الذهب الإبريز الخالص .

والثالثة : أن يكون ذهباً كثيراً الغش ؛ لاختلاط النقرة^(٢) والنحاس به .

والرابعة : ألا يكون ذهباً أصلاً ، بل يكون جنساً على حدة ، مشبهاً بالذهب . فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة .

قد تكون اعتقاداً مقارباً للبيان ، مقبولاً عند الكافة في الظاهر ، لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور ، بل بدقيق الفكر .

فيسمى القياس المؤلف منه (جديداً) إذ يصلح لمناظرات الخصوم .

وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم ، ولكن غالب ظن ، وقناعة نفس ، مع خطور نقيضه بالبال ، أو قبول النفس لنقيضه إن أخطر بالبال ، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال .

(١) قوله من عند الله تعالى ، يصور مذهبًا معيناً ، يجعل قول الله تعالى (خالق كل شيء) على العموم والشمول ، وما دامت نتيجة القياس شيئاً ، فهي مخلقة له ، وإنما يطلقها الله في النفوس المستعدة لها ، ومن حالات الاستعداد ، حضور المقدمات في الذهن على ترتيب مخصوص . وغير أصحاب هذا المذهب ، لم وجهة نظر أخرى .

وهذه المسألة فرع عن مسألة عامة ، هي نظرية «السيبة» ويحسن أن ترجع في هذه المسألة العامة إلى كتاب «تھافت الفلسفۃ» للإمام الفزالي ، فإنه قد بعثها فيه بحثاً مستوعباً . وإمام الحرمين رأى هام في المسألة ، يمكن معرفته من كتبه .

(٢) قال في المختار (النقرة : السيبة) .

ويسمى القياس المؤلف منه (خطابياً) إذ يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات .

وقد يكون ثارة مشبهاً بالبيان ، أو بالمشهور المقارب للبيان في الظاهر ، وليس بالحقيقة كذلك ، وهو الجهل الحضن ، ويسمى القياس المؤلف منه (مغالطيماً) و (سوفسطانياً) ؛ إذ لا يقصد بذلك إلا المغالطة والسفسطة ، وهو إبطال الحقائق .

فهذه أربع مراتب ، لا بد من تمييز البعض منها عن البعض .

وأما الخامس : الذي يسمى قياساً شعرياً ، فليس يدخل في غرضنا ؛ فإنه لا يذكر لإفادة علم ، أو ظن ، بل المخاطب قد يعلم حقيقته ، وإنما يذكر .

أو تشجيع أو تخيل أو ترهيب أو تغريب

وله تأثير في النفس بتربيتها على هذه الأحوال . وإيجابه انتقاضاً وانبساطاً ، مع معرفة بطلانه ، وذلك كنفرة الطبع عن (الحلو الأصغر) .

إذا شبه بـ (العنزة) حتى يتعذر في الحال تناوحاً ، وإن علم كذب قائله .

وعليه تعويل صناعة الشعر ، وبه تثبت أكثر المتشدقين من الوعاظ ؛ فإنهم يستعملون في النثر صناعة الشعر .

ومثاله : أن من ي يريد أن يحمل غيره على التهور ، ويصرفه عن الحزم ، يلقب (الحزم)؛ (الجبن) ويقبحه ، ويذم صاحبه ، فيقول :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس^(١) اللهم فتنبسط نفس المتوقف ، إلى التهجم ، بذلك .

وكل قوله :

إن لم أمت تحت السيف مكرماً أمت ، وأقاسي الذل غير ، مكرم

(١) كذا في الأصل ، ولكنني أحفظها (الطبع)

ولكن ذوات البساطط إذا حصلت في الذهن .
إما لمعونة الحسن . أو الخيال . أو وجه آخر .

وجعلتها القوة المفكرة قضية ، بأن نسبت أحدها إلى الآخر ، بسلب أو إيجاب ، صدق بها الذهن اصطراراً ، من غير أن يشعر بأنه ، من أين استفاد هذا التصديق ، بل يقدر كأنه كان عالماً به ، على الدوام ، كقولنا .
إن الاثنين أكثر من الواحد .

والثلاثة مع الثلاثة ؛ ستة .

وأن الشيء الواحد لا يكون قدِّيماً ، وحدِيثاً ، معاً .
 وأن السلب والإيجاب معاً ، لا يصدقان في شيء واحد فقط .
إلى نظائره .

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به ، إلا على تصور البساطط أعني الحدود ، والذوات المفردة .
فهما تصور الذوات ، وقططن للتركيب ، لم يتوقف في التصديق .
وربما يحتاج إلى توقف ، حتى يتغطى معنى (الحدث) و (القديم) ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق .

الصنف الثاني : المحسوسات ، كقولنا :

القمر مستدير	والشمس منيرة
والكافور أبيض	والقحم أسود
والثلج بارد .	والنار حارة .

فإن العقل المجرد ، إذا لم يقرن : (الحواس) لم يقض بهذه القضايا . وإنما أدركها بواسطة الحواس .

وهذه أوليات حسية .

ومن هذا القبيل علمتنا بأن لنا :
فكراً ، وخدوهاً ، وغضباً ، وشهوة ، وإدراكاً ، وإحساساً .
فإن ذلك انكشف للنفس أيضاً ، بمساعدة قوى باطنية ، فكأنه يقع متأنراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى ، سوى العقل .

وكذلك إذا أراد التسخية ، أطرب في مدح السخني ، وشببه بما يعلم أنه لا يشبهه ، ولكن يؤثر في نفسه ، كقوله :
هو البحر ، من أي الجوانب جنته
تعود بسط الكف ، حتى آتَاهْ اتهَهْ
كأنك تعطيه الذي أنت سائله
بلاد بها ، فليتق الله ، آمِلُهْ
ولو لم يكن في كفه غير روحه
وهذه الكلمات كلها أحاديث يُعلم حقيقهً كذبها ، ولكنها تؤثر في النفس
تأثيراً عجيباً لا ينكر .

وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغررنا ، فلنجر الإطباب فيه ، ولنرجع إلى الأقسام الأربع .

وإذ قد قبحنا حال الشعر ، فلا ينبغي أن نظن أن كل شعر باطل ؛ فإن من الشعر حكمة ، وإن من البيان لسحرا .

وقد يدرج الحق في وزن الشعر ، فلا يخرج عن كونه حقاً ، كقول الشاعر في هجين البخل .

ومَنْ يُفْعِلْ الساعاتِ فِي جَمْعِ مَا لَهُ مَخَاوَةَ فَقْرٍ ؛ فَالَّذِي فَعَلَ الْفَقْرَ
فَهَذَا كَلَامٌ حَقٌّ صَادِقٌ ، وَمَؤْثِرٌ فِي النَّفْسِ ، وَالْوَزْنُ الْلَّطِيفُ ، وَالنَّظَمُ الْخَفِيفُ
يَرْوِجُهُ ، وَيُزِيدُ وَقْعَهُ فِي النَّفْسِ .

فلا تنظر إلى صورة الشعر ، ولا حظ المعانى في الأمور كلها ، لتكون على الصراط المستقيم .

ولنرجع إلى الغرض فنقول :
المقدمات تنقسم :

إلى يقينيات صادقة ، واجبة القبول .
وإلى غيرها .

والقسم الأول باعتبار المدرك ، أربعة أصناف :
الصنف الأول : الأوليات العقلية الحضنة ، وهي قضايا تحدث في الإنسان ، من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يجب التصديق بها .

وربما أوجبت التجربة قضاء جزئياً .
وربما أوجبت قضاء أكثر يا .

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تختلط المشاهدات ، وهي أنه :
لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر في الأكثر من
غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم ، استبعدت النفس تأخره عنه ،
وعدته نادراً ، وطلبت له سبيلاً عارضاً مانعاً .

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً ، مرة بعد أخرى ، ولا ينضبط عدد

كيف يدعى ذلك ، ما دام أن هناك سبيلاً لليقين ؟ إن من واجبنا أن نتعرف إلى هذا السبب ، لدركه مبلغ
صلاحته لليقين .

لعل الغزال يقصد : (السبب) الذي يعفيانا من البحث عنه هو (السر) الذي من أجله تكون السقوطيات
سهلة ، والماء مرويا وبكدا ، ولكن هذا (السر) إن كان الحديث عنه عريضاً في الماضي ، فلم يصبح
في عصر الذرة عريضاً .

إن التجربة أصبح لها من الخطورة ما لم يكن في عصر الغزال ، فقد سيطرت المادة على : العلم ،
والتفكير والحياة كلها . وصارت التجربة طريق المعرفة الوحيد لدى الماديين ، وناقشوا بمعرفتهم المادية كثيراً
من المعرف التي لا تخضع التجربة ، فأذكروها .

فنالواجب فيرأى دراسة التجربة دراسة مستقصبة لغرضين اثنين هامين :

أحداهما : التأكيد من معرفة ما تأدى إليه من معرفة ، هل يبلغ مرتبة اليقين ؟ أم هو دونه ؟

والآخر : التأكيد من معرفة : هل هي الطريق الوحيدة للمعرفة ، أم هناك طرق أخرى سواها ؟

وعندى أن دراسة التجربة أمر واجب على أنصار المتنق القديم ، أكثر ما هو واجب على أصحاب
المتنق الحديث لأن التجربة من وجهة نظر أصحاب المتنق الحديث تتمنى بتفوتها تحسد عليه ، ولكن نفوذها
هذا له خطأ يخطئ على المتنق القديم وما يرتبط به من علوم ؛ فإذا كان المتنق القديم يريد البقاء لنفسه
ولما يرتبط به من علوم ، فليحدد موقفه من هذا المجرم ، وليدفعه عن نفسه ، أو فليعلن الإفلات .
وأصحاب أن أتبه هنا إلى أن التجربة التي تقوم على فحص بعض الحالات ، حين تقرر حكماً كلياً
عاماً ، تكون قد استعملت ما يسمى قياس الشاهد ؛ فهل ما قبل في علم أصول الفقه عن قياس
الشاهد عن الشاهد ، وما يكتنفه من غموض ، يمكن أن يقال عن التجربة ؟ لا أريد أن أقرز هنا حكماً
بشأن التجربة ، وإنما أريد أن أدعو إلى دراستها دراسة تتناسب مع ما يدعى لها من سطوة ونفوذ ؛
وأن أفتح الباب فقط أمام دراستها ، وأن أشير إلى المسؤول عن هذه الدراسة .

ولا تشك في صدق المحسوسات ، إذا استثنينا أموراً عارضة ، مثل :
ضعف الحس .

وبعد المحسوس .

وكثافة الوسط .

الصنف الثالث : المجريات ، وهي أمور وقع التصديق بها ، من الحس ،

بمعاونة قياس خي ، كحكمتنا بأن :

الضرب مؤلم للحيوان .

والقطع مؤلم .

وجز الرقبة مهلك .

والسمونيا مسهل .

واللحز مشبع .

والماء مرو .

والنار حرق .

فإن الحس أدرك الموت ، مع جز الرقبة ، وعرف التأمل عند القطع بهبات في
المضروب ، وتكرر ذلك على الذكر ، فتأكّد منه عقد قوى ، لا يشك فيه .
وليس علينا ذكر^(١) السبب في حصول اليقين ، بعد أن عرفنا أنه يقيني .

(١) إن العلم الذي لا يطلب له حصول سبب ، هو العلم الذي لا سبب له إلا إخباره بالبال .
فهل القضية التجريبية كذلك ؟

إن الغزال يصرّح بأن إخبار القضية التجريبية بالبال ، ليس يمكن وحده لليقين بالقضية التجريبية ؛
إذ يقول (وتكرر ذلك فعل الذكر . . . إلخ) إذن التكرار له مدخلية ، إلى جانب الإخبار بالبال
الذي سبب الحس .

وإذن فالقرار ، هو طريق اليقين بالقضية التجريبية ، فلا بد من فحص (القرار) لمعرفة كيف
يوصل إلى اليقين ، لنكون على ثقة من أنه طريق صحيح لليقين ، وقد فتح الغزال نفسه باب هذا الفحص
بقوله :

(ولا تخلو - أي التجربة - عن قوة قياسية خفية تختلط المشاهدات ، وهي أنه :

لو كان هذا الأمر اتفاقياً ، أو عرضياً غير لازم ، لما استمر . . . إلخ)
فتح الغزال باب هذا الفحص ، عن طريق الإشارة إلىقياس المثل ، اعتراف من الغزال بأن اليقين
بالتجربة له سبب يطلب ويعرف ، فكيف يدعى أنه (ليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين) ؟

المرات ، كمالاً ينضبط عدد الخبرين في التواتر ؛ فإن كل واقعة هنا ، مثل شاهد مخبر^(١) .

وأنضم إليه القياس الذي ذكرناه .
أذعننت النفس للتصديق .

فإن قال قائل : كيف تعتقدون هذا يقيناً ؟ والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس (الجز) سبباً لـ (الموت) ولا (الأكل) سبباً لـ (الشبع) ولا (التار) علة لـ (الإحرق) .

(١) هل الفزالي ، بهذه المقارنة بين التجربة والتواتر ، يريد أن يسوى بينهما ؟ إنه يجعل كل (واقعة) في التجربة (مثل شاهد مخبر) في التواتر . ثم يقول (وأنضم إليه) - لعل الضمير راجع إلى الإحساس في قوله « وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً » - (القياس الذي ذكرناه) .

فهل هذا القياس الذي ينضم إلى وقائع التجربة أمر خاص بالتجربة ؟ أم التواتر يشتمل على قياس ضئلي ، مثل ما تشتمل التجربة ؟ إن أرى أن التواتر يشتمل على قياس ضئلي أيضاً ، يصوّره قوله : « لو يكن هذا الأمر حقاً ، لما قررته جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب والأمر في هذا القياس ، كالآخر . في القياس الذي تشتمل عليه التجربة ، لولا فارق واحد ، هو أن وقائع التجربة هي واقع ميّنة هي مرات الإيهال مثلاً ، الذي يحدث عقب تناول السقونيا . أما وحدات التواتر ، فهي وحدات حية ؛ إن كل وحدة منها ، كائن عاقل مدرك ، يقرر أنه سمع كذلك أو رأى كذلك .

وإذن فالتجربة ليست أعلى مرتبة في اليقين ، من التواتر ، فلتنظر حتى ترى ماذا سيقول الفرزالي عن التواتر .

وأحب أن أشير هنا إلى أن عقيدة المسلمين في الإله ، وفي النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، ثابتة بالعقل .

والقرآن أيضاً ، من حيث هو ، مجذّب النبي عليه الصلاة والسلام ، فهو ثابت بالعقل لا بالتلقي عن النبي ؛ فإنه من حيث هو مجذّب ، يجب أن ثبت به النبوة ، لأن يثبت هو بالبنية . فما يستفاد بالقرآن من سعيّات ، وتشريعات ، مستقى ما هو ثابت بالعقل ، وما دام القرآن مجذّب النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، في كل عصر ، فهو ثابت بالعقل إلى جانب حفظه بالتواتر . فليس التواتر هو الطريق الوحيد للعلم بالقرآن .

والخلاصة التي أريد أن أتّهي إليها .

أن الطعن في التواتر يؤدي إلى الطعن في التجربة من حيث إنها متساوية في درجة اليقين ، بل من حيث إن وحدات التواتر أقوى من وحدات التجربة .

وأن الطعن في التواتر ، لا يؤثّر على صحة القرآن ؛ لأنّه من حيث هو مجذّب ، ثابت بالعقل .

ولكن الله تعالى يخلق (الاحتراق) و (الموت) و (الشبع) عند جريان هذه الأمور ، لا بها .

قلنا : قد نبهنا على غور هذا الفصل ، وحقيقةه في كتاب (تهافت الفلسفه)^(١) والقدر يحتاج إليه الآن ، أن (المتكلّم) إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته ، لم شك في موته ، وليس في العقلاء من يشك فيه ، وهو معروف بحصول الموت ، وباحث عن وجه الاقتران .

وأما النظر في أنه ، هل هو لزوم ضروري ، ليس في الإمكان تغييره ؟ أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى ، لتفوز مشيّته الأزلية التي لا تحتمل التبدل والتغيير ؟ فهو نظر في وجه الاقتران ، لا في نفس الاقتران ، فليفهموا هذا ، وللعلم أن التشكيك في موت من جزت رقبته ، وسوس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يُستراب فيه . ومن قبيل الخبرات ، الحدسات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن ، وقوته ، وتوليه الشهادة لأمور ، فتدفع النفس لقبوله والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع ، معتقداً أو معانداً ، لم يمكن أن يعرف به ، ما لم يقو حده ، ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي ؛ وذلك مثل قضائنا بأن .

نور القمر مستفاد من الشمس .

وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرأة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ؛ وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس ؛ قرابة ، وبعداً ، وتوسطاً .

ومن تأمل شواهد ذلك ، لم يبق له فيه ريبة .

وفيه من القياس ، ما في الخبرات ؛ فإن هذه الاختلافات ، لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس ، لما استمرت على نمط واحد ، على طول الزمن .

(١) ما دام المنطق المسمى (عيار العلوم) هو القسم الأخير من كتاب التهافت كما نهيا إليه في المقدمة ، فلا بد أن يكون القسمان المخالبان بالإلحاديات والطبيعيات من كتاب التهافت ، قد سبقا هذا القسم ، تأليفاً .

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار ، قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستهجنه ، حتى إذا تولى السلوك بنفسه ، أقضاه^(١) ذلك السلوك ، إلى ذلك الاعتقاد ، وإن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال .

وللشىء هذا لا يمكن افحام كل مجادل بكلام مسكت ، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على الجادلة في كل حق^(٢) ، فمن الاعتقادات اليقينية ، ما لا تقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان ، إلا إذا شاركنا في ممارسته ، ليشاركنا في العلوم المستفادة منه .

وفي مثل هذا المقام يقال : (من لم يذق لم يعرف ، ومن لم يصل لم يدرك) .
الصنف الرابع : القضايا التي عرفت لا بنفسها ، بل بوسط ، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها ، بل مهما أحضر جزئي المطلوب ، حضر التصديق به ؛
حضور الوسط معه ، كقولنا :
الاثنان ثلث الستة .

فإن هذا معلوم بوسط ، وهو أن :
كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية ، فأحد الأقسام ثلث .
والستة تنقسم بالاثنتين ، ثلاثة أقسام متساوية .
فالاثنان إذن ثلث الستة .

ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن ، لقلة هذا العدد ، وتعدى الإنسان التأمل فيه . حتى لو قيل لك :

الاثنان والعشرون ، هل هي ثلث ستة وستين ؟ لم تبادر إليه مبادرتك إلى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة . بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة ؟

(١) قال في المختار (أقضى إليه بسرة ، وأقضى بيده إلى الأرض . منها يباطن راحته في سجوده) .

(٢) هذه مسألة هامة جداً ، ينبغي أن يوليه المصنفو عنائهم ؛ ففي قدرها أن هناك من العلوم الحقة ما لا يمكن إقامة البرهان عليه ، ولا إثبات الغير ، وكل ما يمكن بصدقها هو الإرشاد إلى طريق اكتسابها ، لا إلى طريق إثباتها ؛ كفوا عن التحدي بطلب البرهان القاطع على كل علم ، وطالبو بمعرفة الطريق ، حين يعزز معرفة الدليل .

فإذا اقتسمت ، وحصل أن كل قسم ، اثنان وعشرون ، عرفت أن ذلك ثلاثة ...
وهكذا كلما كثر الحساب .

فهذا وإن كان معلوماً برأى ثان ، لا بالرأى الأول ، ولكنه ليس يحتاج فيه إلى تأمل ، فهو جار مجرى الأوليات ، فيصلح لأن يكون من مواد الأقىسة .
بل القضايا التي هي نتائج أقىسة ، ألفت من مقدمات ، هي من الأصناف الثلاثة السابقة تصلح أن تكون مواد أقىسة ، ومقدماتها .

القسم الثاني

المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين

وهي نوعان :

نوع يصلح للظنون الفقهية .
نوع لا يصلح لذلك أيضاً .

النوع الأول : وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات ، وهي ثلاثة أصناف :
مشهورات ومقولات وظنومنات

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمتنا بحسن إشاء السلام ، وإطعام الطعام ، وصلة الأرحام ، ولزامة الصدق في الكلام ، ومراعاة العدل في القضايا والأحكام .

وحكمتنا بقبح إيناد الإنسان ، وقتل الحيوان ، ووضع البهتان ، ورضاء الأزواج بفجور النسوان ، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان .

وهذه قضايا لو خلى الإنسان وعقله الجرد ، ووهمه ، وحسه ، لما قضى الذهن به قضاء ، بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في

النفس هذه القضايا وأثبتتها ، وهي خمسة :

أولاً : رقة القلب ، بحكم الغريرة ، وذلك في حق أكثر الناس ، حتى سبق إلى وهم قوم ، أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً ، ولو لا أن سياسة الشرع صرفت الناس

المستقبل ، أو لم يكن للعقاب مصلحة ، فهو أيضاً قبيح^(١) ، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير أيام ، ومن غير تكليف وإنزال ، فإذا ذهبتهم بالتكليف أولاً ، وبالعقوبة آخرأ ، أخرى بأن يكون قبيحاً ما ذكروه ، وجعلوه قبيحاً من أيام البريء عن الجنایات .

السبب الثاني : ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأتفة ، ولأجله يحكم باستقباح الرضا ، بفحور امرأته ، ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتعدون إجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه ، بل جميع الزنا يستحسنون الفجور بمرأة الغير ، ولا يستحبونه لموافقة شهوتهم ، ويستحبون من يبنيه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزنا ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة ، وهو في غاية القبح .

وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة ، وترك الأمانة ، فتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ، ويزعمون أنها قضايا العقل .
ولأنما منشؤها هذه الأخلاق التي جبل عليها .

السبب الثالث : محنة التسلل ، والتصالح ، والتعاون على المعايش ؛ ولذلك يحسن عندهم التودد بإفساد السلام ، وإطعام الطعام ، ويصبح لديهم السب ، والتنفير ، ومقابلة النعمة بالكفران ، وأمثاله .

(١) ليقل لنا الغزال رأيه في عقاب المصاة والكافار في الآخرة ، هل الله في ذلك غرض ، من : انتقام أو تشف ؟ أو دفع ضرر في المستقبل ؟ أو هل المصاة والكافار مصلحة في عقابهم الأخرى ؟ إن لم يكن هذا ولا ذلك ، لزمه الحكم بقيح عقاب الله لهم ، على نحو ما حكم بقيح عقاب الكائنات العاقية بدرها في قوالب الحيوانات – على فرض وقوع ذلك – بطريق التناسخ ، ما دام الدافع إلى إيقاع العقاب محصوراً ، عنده ، في الأغراض المشار إليها آنفاً .

إن الذي يخلص الغزال من هذا الاعتراض ، وبين الاعتراض المائل له السابق في هامش ص ١٩٣ هو ملاحظة رأيه في أن (مراجعة العدل في القضايا والأحكام) هو من المشهورات ، وليس من العقليات ؛ إذ يقرر أن (هذه قضايا لو خل الإنسان وعقله العجرد ، وعقله ووجهه وحشه لما قضى الذهن به تضاء بمجرد العقل والحس ، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة ، أكدت في النفس هذه القضايا) .

ولو سلم للغزال هذا خلت به مشاكل كثيرة ؟ فإن أكثر القضايا التي يطلب لها تعليل مقبول وقطن أن الحصول على تعليل مقبول لها عسر ، هي من هذا القبيل .

عن ذلك إلى تحسين الذبح ، وجعله قرباناً ، لعدم^٢ هذا الاعتقاد أكثر الناس .
ومن هذا أشكال على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في أيام الباهائم بالذبح .
والجانين بالمرض ، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح .

ففهم من اعتذر بأنها ستغوص عليها بعد الحشر في الدار الآخرة .
ولم يتتبه هؤلاء لقيح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغيفاً ، مهما قدر على اعطائه دون الصفع .

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنایات قارفوها وهم مكلفوها ؛ وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ، ليغذبوا فيها .

ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينجزر بسيبه ، قبيح^(١) .

وإن زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنایات سبقت ، كان لها قوة مفكرة ويلوم عليه تجويز^(٢) معرفة الذباب والميدان ، حقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ، وهو مناكرة للمحسوس .

ثم مهما لم يكن للعقاب غرض ، في انتقام ، أو تشف ، أو دفع ضرر في

(١) لست أدرى كيف أورد الغزال هذا الاعتراض ، وهو يعلم أن المصاة والكافار يماقبن في الآخرة ، ولا محل للانزجار بالعقوبة في الآخرة ؛ إذ ما دام التكليف ساقطاً هناك ، فلا معنى للانزجار ، فلم كانت العقوبة إذن ، إن كان داعياً وباعتها هو النجر عن المعاودة ؟

(٢) لم يقل الغزال (ويلزم عليه معرفة الذباب ... إلخ) بدل قوله (ويلزم عليه تجويز معرفة الذباب ... إلخ) لأنه لا يلزم من وجود القوة المفكرة للذباب والميدان ، أن تعلم بالفعل بحقائق الأمور ، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية ... إلخ فإن أفراد الإنسان فيهم القوة المفكرة ، ولم يقع لكل واحد منهم معرفة حقائق الأمور وجميع العلوم الهندسية والفلسفية .

ورغم هذا الاحتياط من الغزال ، فإنه لا يلزم من معرفة الذباب والميدان ، كونها معاقبة بالرد في هذه القوالب بطريق التناسخ على جنایات سبقت ، أن تسع مداركه الفكرية لإدراكها حقائق الأمور الفلسفية والرياضية ، وما إليها ؛ إذ اللازم من معرفتها أنها معاقبة بالرد في هذه القوالب بطريق التناسخ على جنایات سبقت ، أن تكون لها قوة فكرية تدرك بها هذا القدر من المعرفة فقط ، ولا استحالة في ذلك .

وقد يكون الحمود صادقاً ، لكن بشرطٍ دقيق لا يفطن أكثر الناس له ، فيؤخذ على الإطلاق ، مع أنه لا يكون صادقاً إلا مع ذلك الشرط ، كقولنا : الصدق حسن .

وليس كذلك مطلقاً ، بل بشروط ، وفقد بعض الشروط ، قبح الصدق الذي هو تعريف لوضع النبي المقصود قته ، إلى غير ذلك من نظائره .

ومهما أردت أن تعرف الفرق .

بين هذه القضايا المشهورات .

وبين الأوليات العقلية .

فأعرض قولنا :

قتل الإنسان قبيح .

وإنقاذه من الملائكة جميل .

على عقلك ، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغاً عاقلاً ، ولم تسمع قط تأديباً ، ولم تعاشر أمة ، ولم تعهد ترتيباً وسياسة ، لكنك شاهدت المحسوسات ، وأخذت منها الحيلات .

في يمكنك التشكيك في هذه المقدمات ، أو التوقف بها ، ولا يمكنك التوقف في قولنا :

إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة .

وأن الاثنين أكثر من الواحد .

إذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق ، محتملة الكذب ، لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين ، وصاحت للفقهيات .

* * *

الصنف الثاني : المقبولات ، وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ، أو شخص واحد تميز عن غيره بعدلة ظاهرة ، أو علم وافر ، كالذى قيلناه من آبائنا ، وأساتذتنا ، وأئمتنا ، واستمررنا على اعتقاده .

وكأنبار الآحاد في الشرع ، فهي تصلح للمقاييس الفقهية ، دون البراهين العقلية ، وطا في إثارة الظن مراراً لا تكاد تخفي ، فليس المستفيض في الكتب

ولولا ميلهم إلى أمور تنقض هذه الأسباب وسائل إليها ، أو صوارف عنها ، لما قفت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح ، ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسامم ، ويميلون إلى التغالب ؛ فأذل الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب ، والقتل والفتنة .

السبب الرابع : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس ، فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ، وقع النشأ عليها ، رسخت تلك الاعتقادات رسوحاً ، أدى إلى الظن بأنها عقلية ، كمحسن الركوع والمسجود ، والتقريب بذبح البهائم ، وإراقة دمائها .

وهذه الأمور لو غوفص^(١) بها العاقل الذي لم يؤدب بقيوها منذ الصبا ، لكن مجرد عقله لا يقضى فيها بحسن ، ولا بقبح . ولكن حست بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقيوها بالتأديب منذ الصبا .

السبب الخامس : الاستقرار للجزئيات الكثيرة ؛ فإن الشيء متى وجد مقوفاً بالشيء في أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الإطلاق ، كما يحكم على إفساء السلام بالحسن مطلقاً ؛ لأنه يحسن في أكثر الأحوال ، وينهل عن قبحه في وقتقضاء الحاجة .

ويحكم على الصدق بالحسن ؛ لوجوده موافقاً للأغراض ، مرغوباً في أكثر الأحوال ، ويففل عن قبحه من سوء عن مكان نبي ، أو ولد ، ليجده السائل فيقتله ، بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذ ، بإخفاء الحال لمصادفة الكذب مقوفاً بالقبح في أكثر الأحوال .

فهذه الأسباب وأمثالها ، علَى قضاء النفس بهذه القضايا ، وليس هذه القضايا صادقة كلها ، ولا كاذبة كلها .

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها ، فليس بين الصدق عند العقل بياناً أولياً ، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر ، وإن كان محموداً عند العقل الأول .

والصادق غير الحمود ، والكاذب غير الشنيع . ورب شنيع حق ، ورب محمد كاذب .

(١) قال في المختار (غافصه ، أخذه على غرة) .

الصحاب من الأحاديث ، كالمذى ينقله الواحد ، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين
كما ينقله غيره .

ودرجات الظن فيه لا تحصى .

الصنف الثالث : المظنونات ، وهى أمور يقع التصديق بها ، لا على الثبات ،
بل مع خطور إمكان نفيضها بالبال ، ولكن النفس إليها أميل ، كقولنا :
إن فلانا إنما يخرج بالليل لريبة .

فإن النفس تميل إليه ميلاً يبني عليه التدبير للأفعال ، وهي مع ذلك تشعر
بإمكان نفيضه .

* * *

والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنفيضها في بعض الأحوال
فيجوز أن تسمى (مظنونة) .

وكم من مشهور في بادئ الرأى ، يورث اعتقاداً ، فإن تأملته وتعقبته ، عاد
ذلك الإذعان لقوله ، ظناً ، أو تكذيباً ، كقول القائل :
ينبغى أن تنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فهذا محمود مشهور ، يتسارع الذهن إلى قوله ، ثم يتأمل فيتبين خلافه ،
وهو : أن الظالم ينبغي ألا ينصر ؛ بل ينبغي أن يمنع من ظلمه ، وينصر المظلوم
عليه ، وهو المردا بالحديث المقول^(١) فيه ؛ فإنه سئل عن ذلك ، فقيل : كيف
ينصر الظالم ؟ فقال : (نصرته أن تمنعه من ظلمه) .

* * *

النوع الثاني : ما لا يصلح للقطعيات ، ولا للظننيات ، بل لا يصلح إلا
للتبسيس والمحاللة ، وهي :

المشبهات : أي المشبهة للأقسام الماضية في الظاهر ، ولا تكون منها ،
وهي ثلاثة أقسام :
الأول : الوهيات الصرفية ، وهي قضايا يقضى بها الوهم الإنساني ، قضاء جزماً

(١) فالأصل (المقول)

برئياً عن مقارنة ريب وشك ، كحكمه في ابتداء فطرته .
باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهةه .

وأن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ، ولا ينفصل عنه ، ولا يكون داخل
العالم ، ولا خارجه ، محال .

وهذا يشبه الأوليات العقلية .

مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد .
والواحد أقل من الاثنين .

وهي أقوى من المشهورات التي مثلناها بأن :

العدل جميل .
والجور قبيح .

وهي مع هذه القوة ، كاذبة ، مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات ،
أو أعم منها ؛ لأن الوهم أنس بالمحسوسات ، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألغى في
المحسوس .

وعرف كونه كاذباً ، من مقدمات يصدق الوهم بآحادها ، لكن لا يذعن
للتنتيجة ؛ إذ ليس في قوة الوهم إدراكاً مثلها ، وهذا أقوى المقدمات الكاذبة ؛ فإن
الفطرة الوهية تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية ، ولذلك إذا كانت
الوهيات في المحسوسات ، كانت صادقة يقينية ، وصح الاعتماد عليها كالاعتماد
على العقليات الحضرة ، وعلى الحسيات .

القسم الثاني : ما يشبه المظنونات ، وإذباحث عنه امحي الظن ، كقول القائل :

ينبغى أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً ،
وهو أيضاً يشبه المشهورات .

وقد يكون ما يشبه المشهورات ، أو المظنونات مما يتوافق عليه الحصمان في
المناظرات من المسلمات :

إما على سبيل الوضع .

وإما على سبيل الاعتقاد .

ولكن إذا تكرر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها ، وتميل نفوسهم

إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب . فيعتقد أن ذلك الميل ظن ، لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد . ولكنه ميل بسبب ، كاعتقادك .
أن من يخرج بالليل فيخرج لريبة .

فإن ميل النفس إلى هذه التهمة ليس بـ .
ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلا ، لا يكون إلا خائناً
خبيئاً ، فإذا رأوه كان ميل نفسهم إلى اعتقاد الخيانة ، أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة .

وهذا من غير سبب محقق ، بل خيال محض بسبب السمع ؛ ولذلك قيل :
من يسمع يخل .

فيبين هذا ، وبين المظنون الحق فرق .
ويقرب من هذا ، الخيلات : وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح ، أو مستحسن
لمشاركته إياه في وصف ، ليس هو سبب القبح والحسن ، فتميل النفس بسببه
ميلا .

وليس ذلك من الظن في شيء .
وهذا مع كونه أحسن الرب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال ، وعنه تصدر
أكثر التصرفات من الخلق ، إقداماً وإحجاماً .

وهي القدمات الشعرية التي ذكرناها ، فلا ترى عاقلا ينفك عن التأثر به ،
حتى إن المرأة التي ينطليها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض المند ، أو السودان ،
المستقبحين ، نفر الطبع عنها لقبح الاسم ، فيقاوم هذا الخيال الجمالُ ويورث
محبة ما .

وحتى إن علم الحساب والمنطق ، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنى
ولا إثبات ، إذا قيل :
إنه من علوم الفلسفه الملحدين .
نفر طبع أهل الدين عنه .

وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ، ليسا بظن ولا علم ، فلا يصلح
ما يشيرها أن يجعل مقدمة ، لا في القطعيات ، ولا في الظنيات ، والفقهيات .

ما يشيرها أن يجعل مقدمة ، لا في القطعيات ، ولا في الظنيات ، والفقهيات .

القسم الثالث : الأغالط الواقعه :

إما من لفظ المغلط .

أو من معنى اللفظ .

كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك ، فينقله الذهن عن ذلك
المسمى إلى مسمى آخر بذلك الاسم عينه ، حيث يدق وجه الاشتراك ، كأنور .
إذا أخذ تارة لمعنى الضوء البصر .

وآخرى بالمعنى المراد من قوله تعالى : **﴿الله نور السموات والأرض﴾** .
وكذلك قد يكون من الذهول عن موضع وقف في الكلام كقوله تعالى :
﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ : آتَنَا بِهِ﴾ .

إذا أهمل الوقف على (الله) انعطاف عليه قوله **﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** .
وحصلت مقدمة كاذبة .

وقد يكون بالذهول عن الإعراب كقوله تعالى : **﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾** فالغفلة عن إعراب اللام من قوله : **﴿وَرَسُولُهُ﴾** ثم
يقرؤها القارئ بالكسر ، وتحصل مقدمة كاذبة .

ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير .

وأما من حيث المعنى ، فتها ما يحصل من تخيل العكس ؛ فإذا إذا قلنا :
كل قود فسببه عدم .
فظن .

أن كل عدم ، فهو سبب قود .

فإن العدم روئي ملزماً للقود ، فظن أن القود أيضاً ملازم للعدم .
وهذا الجنس سباق إلى الفهم ، ولا يزال الإنسان مع عدم التنبه لأصله ينخدع
به ، ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدرى ، إلى أن يتبه عليه .

ومعها ما سببه تزويل لازم الشيء منزلة الشيء حتى إذا حكم على شيء بحكم ،
ظن أنه يصح على لازمه .

إذا قيل :
الصلوة طاعة .

وكل صلاة تفتقر إلى نية .

ظن :

فقوله :
﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجَّ، وَسَبْعَةُ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾.
 صريح في لفظه ، أعني كونه عشرة ، بين في طريقه ، أعني أن القرآن متواتر .
 وقد يكون بينما في طريقه ، ظاهراً في لفظه ، كالمراد من قوله (إذا رجعتم) .
 وقد يكون صريحاً في لفظه ، غير بين في طريقه ، كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع .

وقد يكون عاد مالقوتين ، كالظاهر الذي ينقله الآحاد .

وجملة الألفاظ الشرعية : في القضية الكلية والجزئية ، أو بعده أقسام :
الأول : كلية أريد بها كلية ، كقوله :

كل مسر حرام .

الثاني : جزئية بقيت جزئية ، كقوله ؛ في الذهب ، والإبريم^(١) :
 هذان حرامان على ذكور أمتي .

فإنه بي مختصاً بالذكور ، ولم يتعد إلى الإناث .

والثالث : كلية أريد بها جزئية ، كقوله :
 في سائمة الغنم زكاة .

أريد بها ما بلغ نصاباً .

وقوله :

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُمُوا أَيْدِيهِمَا﴾ .
 المراد بعض السارقين .

فإذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضمننا إليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه ،
 وقلنا : مثلاً :

كل من سرق نصاباً كاماً ، من حزر مثله ، لا شبه له فيه ، قطع .
 والنباش ، أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلاً ، بهذه الصفة .
 فيقطع .

(١) قال في المختار (قال ابن السكيت) : هو الإبريم - بفتح الممزة وسكون الباء وفتح الراء وسكون الياء وفتح السين - وقال غيره : هو الإبريم بكسر الممزة .
 وقال ابن الأعرابي : هو الإبريم ، بكسر الممزة والراء وفتح السين .
 وقال في القاموس (الإبريم ، بفتح السين وضمها . الحرير) .

أن كل طاعة تفتقر إلى نية ، من حيث إن الطاعة لازمة للصلوة ، وليس كذلك ؛ فإن أصل الإيمان ، ومعرفة الله تعالى ، طاعة ؛ ويستحيل افتقارها إلى نية لأن نية التقرب إلى المعبد لا تقدم على معرفة المعبد .
 وهذا أيضاً كثير التغليط في العقليات والفقهيات .
 وأسباب الأغالط مما يمس إحصاؤها ، وفيما ذكرناه تبيه على مالم نذكره .

* * *

فإذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سيناها ٢ عشرة .
 أربعة من القسم الأول .

وثلاثة من القسم الثاني ، وهي مواد الفقهيات .
 وثلاثة من القسم الأخير ، وقد ذكرنا حكمها .

فإن قال قائل : فماذا تخالف العقليات ، الفقهيات ؟
 قلنا : لا مخالفة بينهما في صورة القياس ، وإنما يخالفان في المادة ، ولا في كل مادة .

بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقهيات .
 ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات ، كالظننات .
 وقد يؤخذ ما لا يصلح لهما جمياً ، كالمشبهات ، والمعاطلات .
 كما يخالفان في كيفية ما به تصير المقدمة كلية ؛ فإن المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح يجعلها كلية .

وإنما يدرك ذلك من
 أقوال صاحب الشرع وأفعاله .
 وأقوال أهل الاجتماع .
 وأقوال آحاد الصحابة .

إن رؤى ذلك حجة ، على ما يستقصى في أصول الفقه .
 وبالخاري منها مجرى الأوليات من العقليات . ما هو صريح في لفظه ، بين في طريقه ، كاللفظ الصريح المسنون من الشارع ، أو المنقول بطريق التواتر ؛
 فإن المتواتر كالمسموع .

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ طَلْمَانًا﴾ .

والمراد هو الإنلاف الذي هو أعم من الأكل ، ولكن عبر بالأكل عنه .
وكقول الشافعى :

إذا نهشته حية أو عرقباء ، فإن كانت من حيات مصر ، أو عقارب نصبيين
وجب القصاص .

وليس غرضه التخصيص ، بل كل ما يكون قاتلا في الغالب ، ولكن ذكر
المشهور عبر به عن الكل .

إذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص ، ألغينا خصوصه ، وأنخذنا المعنى
الكلى المراد به ، وقلنا :

كل تبرم بالوالدين ، فهو حرام .
وكل إنلاف مال البتاع حرام .
فيحصل معنا مقدمة كليلة .

فإن قيل : فالمعلوم بواقعه خصوصة ، هل هو قضية كليلة يفتقر تخصيصها
إلى دليل ؟ أم هو جزئية ، فيفتقر تعريفها إلى دليل ؟ وذلك كقوله للأعرابى :

«أعتق رقبة» .

لما قال : جامعت في نهار رمضان .
وكرجمه (ماعز) لمن زنى .

فهل ينزل ذلك منزلة قوله :
كل من زنى فارجموه .

وكل من جامع أهله في نهار رمضان ، فليعتق رقبة .

قلنا : هو كقولك :

كل موصوف بصفة (ماعز) إذا زنا فارجموه .

وكل موصوف بصفة الأعرابى ، إذا هلك وأهلك ، يجماع أهله في نهار
رمضان فليعتق رقبة .

ثم صفة الجماع ، هو الذي وصفه السائل .

والمعتبر من صفات الأعرابى ، ما عرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

هذا هو العادة .

والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه ، ألا يفعل ذلك ، مهما وجد عموم
لفظ ، بل يتعلق بعموم اللفظ ، ويطال الخصم بالشخص .
وما يدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم ، فليس مانعاً من التمسك
بالعموم على اصطلاح الفقهاء .
وإذا اصطلحوا على هذا ، فالتمسك به أولى من إيراده في شكل ؛ لأنهم
ليسوا يقبلون تخصيص العلة .
ومهما قلت :

كل من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله ، قطع .
من الخصم ، وقال : أهملت وصفاً ، وهو :
ألا يكون المسروق رطباً .

فما الذي عرفك أن هذا غير معتبر .

فلا يبي لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول :
هو الأصل ، ومن زاد وصفاً فعليه الدليل .
فاذن التمسك بالعموم أولى ، إذا وجد .

والرابع : هو الحجز الذي أريد به الكلى ؛ فإذا كما نعبر بالعام عن الخاص ، فنقول :
ليس في الأصدقاء خير .

ونريده به بعضهم .

كذلك قد يطلق الخاص ، ونريده العام ، كقوله تعالى :

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمُنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤْهِدُ إِلَيْكَ﴾ .

فإنه يراد به سائر أنواع أمواله .

وكقوله :

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ .

فيعبر بالقليل عن الكثير .

وكقوله تعالى :

﴿وَلَا تَقْلِيلَ لِهِمَا أُفِّ﴾ .

فعبر عن كل ما فيه التبرم به .

وكقوله تعالى :

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ .

حتى نزل ترك الاستفصال ، مع إمكان الإشكال ، منزلة عموم المقال ، حتى إن لم يعرف أنه كان حرّاً، أو عبداً ، كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد . وإن عرف كونه حرّاً، فالعبد ينبغي أن يتكلف إلهاقه ، لأن يظهر أنه لا يؤثر الرق ، بدفع موجبات العبادات .

ولئنما نزلنا هذا منزلة العام ؛ لأنّه قد قال : حكمي في الواحد ، حكمي في الجماعة .

ولو كنا عرّفنا من عاداته أنه يخصّ كل شخص بحكم يخالف الآخر ، لما أقمنا هذا مقام العام . كمن يعلم من أصحاب الظواهر ، أن المراد بالجزئيات المذكورة في الروبيات نفس تلك الجزئيات .

ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب . وقد بینا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الحزني ، إنما يجعل كلّياً بستة طرق : وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر . وأن ما به الاجتماع هو المناسب ، أو المؤثر ؛ ليكون مناطاً ، وهو أبلغ في الكشف عن الغرض .

وذلك لأنّ من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلّي . ومنها ما لا يعلم ذلك ، كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات ست المذكورة في الروبيات ، أمر أعم منها .

وعرف كافة النظار ، أن المراد بـ (البر) ليس هو (البر) بل معنى أعم منه ، إذ بيـ (ربـ البرـ) بعد الطعن ، إذ صار دقيقاً ، وفارقـه اسمـ البرـ . فعلمـ أنـ المرـادـ بهـ وصـفـ عـامـ كـلـيـ ، اـشـتـركـ فـيـهـ الدـقـيقـ وـالـبـرـ .

ولكنـ الكلـيـ العـامـ قدـ يـعـرـفـ بـالـبـلـدـيـهـ منـ غـيرـ تـأـمـلـ ، كـمـعـرـفـتـنـاـ بـأـنـ (ـالـحـرـمـ)ـ هوـ التـبـرـ العـامـ ، دونـ التـأـفـ الخـاصـ .

وقد يـشـكـ فـيـهـ كـ (ـالـبـرـ)ـ ؛ فـيـنـ الدـقـيقـ وـالـبـرـ يـشـرـكـانـ فـيـ كـلـيـاتـ ، مـثـلـ (ـالـطـعـمـ)ـ وـ (ـالـاقـيـاتـ)ـ وـ (ـالـكـيلـ)ـ وـ (ـالـمـالـيـةـ)ـ . وإـذـأـوـقـعـ الشـكـ فـيـهـ لـمـ يـكـنـ إـثـابـهـ إـلـاـ بـأـحـدـ الـطـرـقـ السـتـةـ الـتـيـ ذـكـرـنـاـهـ ، وـالـلـهـ أـعـلـمـ .

النظر الثالث في

المغلطات في القياس وفيه فصول

الفصل الأول

في حصر مثارات الغلط

اعلم أن المقدمات القياسية ، إذا ترتبت من حيث صورتها ، على ضرب متّج من الأشكال الثلاثة ، وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولاً ، وهي الأجزاء الأولى ، إذا تميّزت المقدمتان ، وهي الأجزاء الثانية . وكانت المقدمات صادقة ، وغير النتيجة ، وأعرف منها .

كان اللازم منها بالضرورة حقيقة ، لاريب فيه .
والذى لا يحصل منه الحق ؛ فإنما لا يحصل تخلل في هذه الجهات ، التي ذكرناها .

إما خروجه عن الأشكال .

أو خروجه عن الضروب المنتجة منها .

أو لعدم التمايز في الحدود ، أو في المقدمات .

أو لإدراج النتيجة في المقدمات ، فلا تكون غيرها .

أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة ، أولاً تكون المقدمة أعرف من النتيجة .
فهذه سبع مثارات :

فلنشرح كل واحد بمثال ، حتى يتيسّر الاحتراز عنه ، فنقول :
المثار الأول : ألا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة ، بـأـلـاـ يـكـونـ منـ الـحـدـودـ حدـ مـشـرـكـ .

الثالث : تردد الحروف الناسقة بين معينين تصدق في أحدهما ، وتکذب في الآخر ، كقوله :

الخمسة زوج وفرد .
وهو صادق .
فيظن أنه يصدق قولنا :
إنه زوج وفرد معاً .
وسبيه اشتباہ دلالة (الواو) .
فإنه يدل على جمع الأجزاء ، إذ تقول :
الإنسان عظم ولحم . أى فيه عظم وحم .
ويبدل على جمع الأوصاف ، كقولنا :
الإنسان حي وجسم .
فإذن يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الأجزاء ، لا بطريق جمع
الصفات ، واللفظ كاللفظ .

الرابع : تردد الصفة بين أن تكون .
صفة للموضوعة .

وصفة للمحمل المذكور قبله ؛ فإذا قد نقول :
زيد بصير . أى ليس بضرير .
ونقول :
زيد طيب .
وإذا نظمنا فقلنا :
زيد طبيب بصير ..
ظن أنه بصير في الطب .
وهذه الألفاظ تصدق أمفرقة .
وتصدق مجموعة على أحد التأowيلين دون الآخر .
وأمثال ذلك مما يكثر ، ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف .
وفيها ذكرناه غنية .

اما موضوع فيما .
او محمول .

او موضوع لأحدهما ، محمول الآخر .

فإذا انتهى الاشتراك حقيقة ولفظاً ، لم يغلط الذهن فيه ؛ فإن ذلك يظهر ، وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً ، مع اختلاف المعنى ؛ ولذلك وجب تحقيق القول في الألفاظ المشتركة ، لا سيما ما يشتبه منها بالمتواطئة ، ويعسر فيها درك الفرق ، وهو مثار عظيم للأغالط .

وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الإيجاز في كتاب (مقدمات القياس) ، إلا أنا
لم نذكر ثم إلا الألفاظ التي لا يتحدد معناها .

وقد يكون الاشتراك سبيه النظم والترتيب للألفاظ ، لا نفس الألفاظ .
ونحن نذكر من أمثلتها أربعة :

الأول : ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء ، كما ذكرنا من قوله تعالى :
﴿إِلَّا اللَّهُ، وَرَأْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ .

إذله معينان مختلفان ، فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى ، وفي الثاني
معنى آخر ، فيبطل الحد المشترك ، ويظن أن ثم حداً مشركاً .

الثاني : تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتمل الانصراف إليها كقولك :

كل ما علمه العاقل ، فهو كما عامه .
والعقل يعلم الحجر .
 فهو كالحجر .

فإن قوله :

ذ (هو) .

متعدد بين أن يكون راجعاً :
إلى العاقل .
أو إلى المعقول .

ويسلم في المقدمة على أنه راجع إلى المعقول ، ويلبس في النتيجة ، فيخبل
رجوعه إلى العاقل .

معناه :
لا إنسان واحد ، حجر .
بل هذا القدر كاف لبني النتيجة .
فإن صغرى الشكل الأول ، مهما لم تكن موجبة ، لم يتحقق أصلا .
ولما تكرر هذه الأغاليل ، إذا ثبّت الذهن بالألفاظ ، دون أن يحصل
المعاني بحقائقها .

* * *

المثار الثالث : ألا تكون الحدود الثلاثة – وهي الأجزاء الأولى – متميزة ،
متكمامة ، كقولك :
كل إنسان بشر .
وكل بشر حيوان .
فكـل إنسان حـيوان .
وقولك :
كل خمر عقار .
وكل عقار مسكر .
فكـل خمر مـسكر .
فإن الحـد الأوسط ، هو الحـد الأصـغر بعـينـه ، ولـما تـعدـد الـلـفـظـ .
وهـذا من استـعمال الـأـلـفـاظـ الـمـترـادـفـةـ ، وهـىـ الـتـىـ تـخـتـلـفـ حـرـوفـهـاـ ، وـتـسـاـوىـ
حـدـودـ مـعـانـيـهـاـ الـمـفـهـومـةـ .
وقد ذـكـرـنـاـهـاـ فـلـيـحـرـزـ مـنـاـ أـيـضـاـ .

* * *

المثار الرابع : ألا تكون الأجزاء الثانية – وهي المقدمات – متناضلة ،
وذلك لا يتحقق في الألفاظ المفردة والبساطة ، إذ يظهر فيها محل الغلط ، ولكن يتحقق
في الألفاظ المركبة .
وكم من لفظ مركب يؤدي معنى ، قوله قوة الواحد ، أو يمكن أن يدل عليه
بل لفظ واحد ، كما تقول :

المثار الثاني : ألا يكون على ضرب متبع من جملة ضروب الأشكال
الثلاثة .

مثاله قوله :
قليل من الناس كاتب .
وكل كاتب عاقل .
قليل من الناس عاقل .

وهـذـهـ التـيـجـةـ صـادـقـةـ ، إـنـ لمـ تـرـدـ بـيـاثـاتـ الـقـلـيلـ نـفـيـ الـكـثـيرـ ، فـإـنـ الـكـثـيرـ إـذـاـ
كانـ عـاقـلـ ، فـفـيـهـ الـقـلـيلـ .
وـإـنـ أـرـيدـ بـهـ أـنـ الـقـلـيلـ فـقـطـ هوـ كـاتـبـ عـاقـلـ ، اـخـتـلـطـ نـظـمـ الـقـيـاسـ ؛ إـذـ
كانـ قـوـلـهـ :

قليل من الناس كاتب .
يشتمل على مقدمتين بالقوة :
إحداهما : بعض الناس كاتب .
والآخرى : أن ذلك البعض قليل .
فهمـاـ حـمـولـانـ عـلـىـ الـبـعـضـ .

وقد حـكـمـ فـيـ الـقـدـمـةـ الثـالـثـةـ ، عـلـىـ أـحـدـ الـحـمـولـينـ ، وـهـوـ (ـالـكـاتـبـ) دونـ الثـانـيـ ؛
فـاخـتـلـطـ النـظـمـ .

وكـذـلـكـ إـذـاـ قـلـتـ :
مـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـنـسـانـ حـجـراـ .
مـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ الـحـجـرـ حـيـوانـاـ .
مـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـنـسـانـ حـيـوانـاـ .
لـأـنـ هـذـاـ الضـرـبـ أـلـفـ منـ سـالـبـيـنـ ، غـيرـ فـيـهـماـ الـلـفـظـ السـلـبـيـ ؛ إـذـ قـوـلـكـ :
مـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـنـسـانـ حـجـراـ .

الإنسان يمشي .

ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع ، بـ (الحيوان الناطق) .

ولفظ (يمشي) بأنه (يتنقل ، بنقل قدميه ، من موضع إلى آخر) حتى يطول الفظ .

ويمكنك أن تعين التلبيس فيه . ومن هذا القبيل قولنا :

كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه .

والمسلم يعلم الكافر .

فهو إذن كالكافر .

وهذه المقدمات متقدمة الحدود في الوضع ، ولكن الخلل في الاتساق ؛ فإنه ترك التصریح بتفصیله ، وإلا فقولك :

(ما علمه المسلم) موضوع .

وقولك (فهو كما علمه) محمول .

ولكن تردد معنى قوله (هو) .

وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع ، بل يكون فيه جزء يحتمل :
أن يكون من الموضوع .

وأن يكون من المحمول .

فإنك تقول :

زيد الطويل أبيض .

فـ (المحمول) هو (الأبيض) فقط .

و (الطويل) من الموضوع .

ويمكن أن يذكر (الطويل) بصيغة (الذي) فيرجع إلى زيد ، بأن تقول :
زيد الذي هو طويل ، أبيض .

وإن قلت : زيد طويل ، أبيض ، صار (الطويل) جزءاً من (المحمول) .

ولذا لم يذكر (الذي) يكون بحيث يحتمل أن يراد به (الذي) وألا يراد .

كما تقول :

الإنسانية ، من حيث هي إنسانية ، خاصة ، أو عامة ؟

فيحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية المجردة) والمحمول (الخاصة) .
ويحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية) فحسب ، والمحمول (الخاصة) من حيث هي إنسانية ؛ إذ لو قلت :

الإنسانية خاصة ، أو عامة ، لأنك أخبرت عن شيء واحد .

فإذا قلت :

الإنسانية من حيث هي إنسانية ، خاصة ، أو عامة ، أخبرت عن شيئين .
وكل خبر فهو محمول .

وهذا لو قلت :

الإنسانية ليست ، من حيث هي إنسانية ، خاصة ولا عامة ، صدق .
ولو قلت :

الإنسانية ليست خاصة ولا عامة ، كذب .

ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى الكل في أحكام الوجود .
فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذق الناظر ،
فضلا عن الظاهريين . ولا تخلص من مكامن الغلط إلا بتوفيق الله ، فليستوفق
الله تعالى الناظر في هذه العقبات ، حتى يسلم عن ظلماتها .

* * *

المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة وذلك ولا يخلو :

إما أن يكون لالتباس اللفظ .

أو لالتباس المعنى .

فإن لم يكن ثم شيء من هذه الأسباب ، لم يذعن الذهن له ، ولم يصدق به ،
فليس كلام إلا فيما يغلط فيه العلاء ، فاما من يصدق بكل ما يسمع ، فهو فاسد
المزاج ، عسر العلاج .

أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق ، مناسبة ، كما إذا اشتركت
لفظتان في معنى ، وبينهما افتراق في معنى دقيق ، فيظن أن الحكم الذي ألقى
صادقاً على أحدهما ، صادق على الآخر .

ويقع الذهول بما فيه الافتراق ، من زيادة معنى أو نقصانه ؛ مع اتحاد

السمى ، وذلك مما يكثر ، كلفظ (الستر) و (الخِدْرَ).

ولا يقال (خِدْرَ) إلا إذا كان مشتملاً على (جارية) وإنما فهو ستر.

وك (البكاء) و (العويل) ولا يقال (عويل) إلا إذا كان معه رفع صوت وإنما فهو (بكاء) . وقد يظن تساويهما.

وكذا (الثَّرَى) و (التراب) فإن (الثَّرَى) هو التراب ، ولكن بشرط النداوة .

وكذلك (المأذق) و (المضيق) فإن (المأذق) هو (المضيق) ولكن لا يقال إلا في مواضع الحرب .

وكذا (الآبَق) و (الهارب) فإن (الآبَق) هو الهارب ، ولكن مع مزيد معنى في الهارب ، وهو أن يكون من «(كُد)» و (خوف) فإن لم يكن سبب منفر ، فيسمى هارباً ، لا آبَقاً.

وكما لا يقال لماء الفم (رضاب) إلا ما دام في الفم ، فإذا فارقه فهو (بزاق) .

ولا يقال لشجاع (كمي) إلا إذا كان شاكِي السلاح ، وإنما فهو بطل .

ولا يقال للشمس (الغزال) إلا عند ارتفاع النهار .

فهذه الألفاظ مماثلة في الأصل ، وفيها نوع تفاوت .

وقد يظن أن الحكم على أحدهما ، حكم على الآخر ، فيصدق به لهذا السبب .

* * *

وأما السبب المعنوي للتغليط ، فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض ، لا في الكل ، فتؤخذ على أنها كليلة ، وتصدق ، ويقع الذهول عن شرط صدقها ، وأكثرها من سبق الوهم إلى العكس ؛ فإنما إذا قلنا :

كل قود فبعدم .

وكل رجم فبزنا .

فيظن أن كل عمد ، فقيه قود .

وأن كل زنا فقيه رجم .

وهذا كثير التغليط لمن يتحفظ عنه .

والذى يصدق في البعض دون الكل ، قد يكون بحيث يصدق في بعض

الموضوع ، كقولنا :
الحيوان مكلف .

فإنه يصدق في الإنسان دون غيره .

وقد يصدق في كل الموضوع ، ولكن في بعض الأحوال ، كقولنا :
الإنسان مكلف .

فإنه لا يصدق في حالة الصبا والجنون .

وقد يصدق في بعض الأوقات ، كقولنا :
المكلف يلزمها الصلاة .

فإنه لا يصدق في وقت الضحى ؛ إلا إذا تجب فيه صلاة .

وقد يصدق بشرط خلو ، كقولنا :
المكلف يحرم عليه شرب الخمر .

فإنه بشرط أن لا يكون مكرهاً ، فيترك الشرط .

وكذلك قوله :

إذا قتل مظلوماً ، هو مثل من قتل وهو صحيح .

بشرط ، أعني ألا يكون القاتل أباً ، والقتيل ابنًا .

فهذه الأمور لما كانت تصدق في الأكثر ، ولا تنهض كليلة صادقة ،
إلا إذا قيدت بالشرط ، فربما يدعن الذهن للتصديق ويسلمها على أنها كليلة
صادقة ، فيلزم منها نتائج كاذبة .

* * *

المثار السادس : لا تكون المقدمات غير التبيحة ، فتصادر على المطلوب
في المقدمات ، من حيث لا تدرى .

كقولك :

إن المرأة مولى عليها ، فلا تلقي عقد النكاح .

وإذا طولبت بمعنى كونها (مولى عليها) ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى
ما فيه التزاع .

وكذلك قول القائل :

يصح التطوع بنية تنشأ نهاراً؛ لأنّه صوم عين.

وإذا طلب بتحقيق معنى كونه صوم عين، لم يستغن عن أن يجعل النتيجة جزاً منه؛ إذ يقال له :

ما معنى كونه صوم عين؟

فيقول : إنه يصلح للتطوع.

فيقال : وبهذا لا يثبت التعيين؛ إذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء، ولا يقال : صوم عين.

ولإن قال : معناه أنه لا يصلح لغير التطوع ، يقال : وبهذا لا يثبت التعيين ؛ فإن الليل لا يصلح لغير التطوع ؛ ولا يقال له : عين ؛ فيضطر إلى أن يجمع بين المعنين ويقول : معناه أنه يصلح للتطوع ، ولا يصلح لغيره.

فيقال : قوله : يصلح للتطوع ، هو الحكم المطلوب عالمه ، فكيف جعله جزءاً من العلة ؟ والعلة ينبغي أن تقوم ذاتها دون الحكم ، ثم يترتب عليها الحكم ، فيكون الحكم غير العلة.

ونظائر هذا في العقليات تكثير ؛ فلنذكر لم نذكره.

* * *

المثار السابع : ألا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ، بل تكون :

إما متساوية لها في المعرفة ، كالمتضابفات.

وذلك مثل من ينزع في كون زيد ابنًا لعمرو فيقول : الدليل على أن زيداً ابن لعمرو ، هو أن عمراً أب لزيد.

وهذا مجال ؛ لأنهما يعلمان معاً ، ولا يعلم أحدهما بالآخر.

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الأوصاف علِمْ بقوله: الدليل عليه أن الخل الذي قام به عالم.

وهو هوس إذ لا يعلم كون الخل عالماً إلا مع العلم بكون الحال في الخل ، علماً.

وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة ، فيكون قياساً دورياً . وأمثلته في العقليات كثيرة.

وأما في الفقيهيات فكأن يقول الحنفي :
يبطل صلاة المتييم إذا وجد الماء في خلاها .
لأنه قدر على الاستعمال .

وكل من قدر على استعمال الماء ، لزمه .
ومن يلزمه استعمال الماء ، فلا يجوز له أن يصل إلى التيمم .
فيجعل القدرة على الاستعمال حدّاً أو سطراً .
وبطلاً الصلاة نتائجها .

فيقال : إن أردت به القدرة حسناً ، فيبطل بما لو وجده ملوكاً لغير .
وإن أردت به القدرة شرعاً ، فيقال : ما دامت الصلاة قائمة ، يحرم عليه
الأفعال الكثيرة ، فيحرم الاستعمال .

فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة .
فالبطلان منتج لقدرة .

والقدرة سابقة عليه ، سبق العلة على المعلول ، أعني بالذات ، لا بالزمان .
فكيف جعل المتأخر في الرتبة علة ، لما هو متقدم في الرتبة ، وهو البطلان ؟
فهذه مثارات الغلط ، وقد حصرناها في سبعة أقسام ، ويتشعب كل قسم إلى
وجوه كثيرة ؛ لا يمكن إحصاؤها .

فإن قيل : فهذه مغلطات كثيرة ، فمن الذي يتخلص منها ؟

قلنا : هذه المغلطات كلها لا تجتمع في كل قيام ، بل يكون مثار الغلط
في كل قياس مخصوصاً ، والاحتياط فيه ممكن .

وكل من راعى الحدود الثلاثة ، وحصلها في ذهنه معنى ، لا ألفاظاً .
ثم حمل البعض على البعض ، وجعلها مقدمتين ، وراعى توابع العمل ، كما
ذكرنا في شروط التناقض ، وراعى شكل القياس .

علم قطعاً أن النتيجة الازمة ، حق لازم .
فإن لم يتحقق به ، فليعاد المقدمات ، ووجه التصديق ، وشكل القياس وحدوده ،

مرة ، أو مرتين ، كما يصنع الحساب ، في حسابه الذي يربه ؛ إذ يعاوده مرة أو مرتين .

فإن فعل ذلك ، ولم تحصل له الثقة والطمأنينة ، فليهجر النظر ، وليقنع بالتقليد ، فلتكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له .

الفصل الثاني

في بيان

خيال السوفسقانية

فإن قال قائل : إذا كانت المقدمات ضرورية صادفة ، والعقول مشتملة عليها ، وهذا الترتيب الذى ذكرتكموه فى صورة القياس أيضاً ، واضح ، فن أين وقع للسوفسقانية ، إنكار العلوم ، والقول بتكافؤ الأدلة ؟ أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس فى المعقولات ؟

قلنا : أما وقوع الخلاف ، فالقصور أكثر الأفهام عن الشروط التى ذكرناها ، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة الخالق فيها ، ولا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها ، بل يكذب بها ؛ لا كالعلوم الحسابية ؛ فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها .

ثم من لا يعرف الأمور الحسابية ، يعرف أنه لا يعرفها ، وإن غلط فيها فلا بدوم غلطه ، بل يمكن إزالته على القرب .

وأما العلوم العقلية فليس كذلك .

ثم من السوفسقانية من أنكر العلوم الأولية والحسبية ، كعلمنا .
بأن الاثنين أكثر من الواحد .

وكعلمنا بوجودنا .

وأن الشيء الواحد : إما أن يكون قد ياماً ، أو حادثاً .

فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج ، وفساد الذهن ، بكثرة التحير فى النظريات .

وأما الذين سلموا بالضروريات ، وزعموا أن الأدلة متكافئة فى النظريات ، فإنما حملهم عليه ، ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين ، وما اعتراهم فى بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها ، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً ، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم ، وضلالهم ، وقلة درايتهم بطريق النظر ، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه .

ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها ، ليعرف أن القصور من ليس بحسن حل الشبه .

وإلا فكل أمر ، إما أن يعرف وجوده ويتحقق .

أو يعرف عدمه ويتحقق .

أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً .

ومثارات خيالهم ثلاثة أقسام :

الأول : ما يرجع إلى صورته القياس ، فنها قول القائل :

إن من أظهر ما ذكرته و قولهكم : إن السالبة الكلية تعكس مثل نفسها .

فإذا قلنا :

لا إنسان واحد حجر .

لزム منه قوله :

لا حجر واحد إنسان .

وتظنون أن هذا ضروري ، لا يتصور أن يختلف ، وهو خطأ ؛ إذ حكم الحسن به فى موضع ، فظن أنه صادق فى كل موضع .

فإنا نقول : لا حائط واحد فى وتد .

ولا نقول : لا وتد واحد فى حائط .

ونقول : لادن واحد فى شراب .

ولا نقول : لا شراب واحد دن .

فتقول : نحن ادعينا أن ذات المحمول ، مهما عكس على ذات الموضوع بعينه ، اقتضى ما ذكرناه .

كما نقول :

لا دن واحد شراب .

فلا جرم يلزم بالضرورة .

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المبaitة إذا وقعت ، فلا جرم يلزم بالضرورة :

أنه لا شراب واحد دن .

لأن المبaitة إذا وقعت بين شيئاً كلياً ، كانت من الخانين ؛ إذ لو فرض الاتصال في البعض ، كذب كون المبaitة كلياً .

وهذا المثال لم يعكس على وجهه ، ولم يحصل المعنى اللذان المبaitة بينهما ؛

فإذا حصل لزم العكس .

فإذا إذا قلنا :

لا حائط واحد في الورد .

فالمحمول قوله : (في الورد) لا مجرد (الورد) .

فإذا وقعت المبaitة بين (الحائط) وبين الشيء الذي قدرناه في الورد ، فعكسه لازم ، وهو أن :

كل ما هو في الورد ، فليس بحائط .

فلا جرم نقول :

لا شيء واحد مما هو في الورد ، حائط .

ولا شيء واحد مما هو في الشراب ، دن .

* * *

وحل هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور ، من الفظ ، لا من المعنى .
وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعانى ، من غير الضات إلى
الألفاظ .

* * *

ومنها قول القائل : ادعيم أن الموجبة الكلية . تتعكس موجبة جزئية .

حتى إذا صح قوله :

كل إنسان حيوان .

صح قوله لا حالة :

بعض الحيوان إنسان .

وليس كذلك ؟ فإننا نقول :

كلشيخ قد كان شاباً .

ولا نقول :

بعض الشبان قد كان شيخاً .

وكل خبيز فقد كان برياً .

ولا نقول :

بعض البر قد كان خبيزاً .

فنتقول : مثار الغلط ، ترك الشرط في العكس ؛ فإنه إذا أدخل بين الموضوع

والمحمول قوله : (قد كان) .

فإما أن يراعي ، في العكس .

وإما أن يلغى من كلتا القضيةتين .

فإن ألغى هذا ، كذبت المقدمتان جميعاً ، وهو أن نقول :

كلشيخ حدث .

وكل حدثشيخ .

وهو موضوع محمول مجرد .

فإذا قلت :

كلشيخ فقد كان شاباً .

فيعكسه :

بعض من كان شاباً ،شيخ .

وذلك ما لا يلزم لا حالة ، إن صدق الأول .

فن لم يتضمن مثل هذه الأمور ، يصل ، فيحكم بلزم وضلال في نفسه ،

ويظن أن لا طريق إلى معرفة الحق .

الإنسان ضحاك.

وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية ، وهي قولنا :
غير الإنسان ليس بضحاك.

فإذا اقتصرت في إحدى المقدمتين على شيء فاقتصر في النتيجة عليه ، وقل :
الإنسان حي .

ولا تقل (وحده) ؛ لأن الحكم يتعدى من الحد الأوسط ، إلى الأصغر ،
مهما حكمت على الأوسط .

وال الأوسط هنا هو الضحاك ، مثبّتاً للإنسان ، منفياً عن غيره .
فالحكم الذي على الضحاك ، ينبغي أن يكون محمولاً على جزئيه جميعاً ،
ولم تتعرض في المقدمة الثانية التي تذكر فيها محمولاً الأوسط ، للجزء الثاني من
ال الأوسط .

* * *

فن أمثال هذا ، تفضل الأذهان الصعيبة ، والإنسان إذا تعذر عليه شيء لم
تسمح نفسه بأن يحيط على عجز نفسه ، فيظن أنه ممتنع في ذاته ، ويحكم بأن
النظر ليس طريقاً موصلاً إلى اليقين ، وهو خطأ .

* * *

ومنها قوله :

الاثنان رباع المائة .

والثانية رباع الاثنين والثلاثين ، فالاثنان رباع الاثنين والثلاثين .

وهذا من إهمال شرط الحمل في الإضافيات . وسيبه ظاهر ؛ إذ نتيجة هذا
أن الاثنين رباع رباع الاثنين والثلاثين .

ثُم إن صحت مقدمة أخرى ، وهي :

إن رباع الربع رباع .

صح ما ذكره .

* * *
ومنها تشكيكهم في الشكل الأول ، وقولهم :
إنكم ادعتم كونه ممتجأ . وقول القائل :

الإنسان وحده ضحاك .

وكل ضحاك حي .

فالإنسان وحده حي .

فالنتيجة خطأ ، والشكل هو الشكل الأول ؛ فإنهم موجباتن كليتان ، وإن
جعلت قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

جاز أن تكون هي الصغرى ، ولا يشترط في الشكل الأول ، إلا كون
الكبرى كلية .

فتقول : منشأ الغلط أن قوله (وحده) لم يراع في المقدمة الثانية ، وأعيد في
النتيجة ، فينبغي ألا يعاد أيضاً في النتيجة ، حتى يلزم :
أن الإنسان حي .

أو يعاد في المقدمة الثانية ، حتى تصير كاذبة ، فيقال :
والضحاك وحده حي .

فإن معنى قولنا :

الإنسان وحده ضحاك .

أن الإنسان دون غيره ، ضحاك .

فهم على التحقيق مقدمتان :

أحداهما : أن الإنسان ضحاك .

والآخرى : أن غير الإنسان ليس بضحاك .

فإذا قلت :

والضحاك حي .

حكمت على محمول إحدى المقدمتين ، وهي قوله :

وكذلك يشکك في الشكل الثاني والثالث بامثال ذلك .
وبعد تعريف الطريق ، لا حاجة إلى تكثير الأمثلة .
فهذه هي الشكوك في صورة القياس .

* * *

القسم الثاني ^(١) : في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات .

فهـا : أنهم يقولون : نرى أقيمة متناقضة ، ولو كان القياس صحيحـاً لما تناقض موجـباً .
مثالـه : من ادعـى أن القـوة المـدبـرة من الإـنسـان فـي القـلـبـ ، استـدلـ عـلـيـ بـأـنـ :
وـجـدـتـ الـمـلـكـ الـمـدـبـرـ ، يـتوـطـنـ وـسـطـ مـلـكـهـ .
وـالـقـلـبـ فـي وـسـطـ الـبـدـنـ .

وـمنـ اـدـعـىـ أـنـهـاـ فـيـ الدـمـاغـ اـسـتـدـلـ بـأـنـ :
وـجـدـتـ أـعـالـىـ الشـىـءـ أـصـنـىـ وـأـحـسـنـ مـنـ أـسـافـلـهـ .
وـالـدـمـاغـ أـعـلـىـ مـنـ الـقـلـبـ .

وـمـثالـهـ أـيـضـاـ قولـ القـائـلـ :
إـنـ الرـحـيمـ لـاـ يـؤـلـمـ الـبـرـىـءـ عـنـ الـجـنـاـيةـ .
وـالـلـهـ أـرـحـمـ الرـاحـمـينـ .

فـإـذـنـ لـاـ يـؤـلـمـ بـرـيـئـاـ عـنـ الـجـنـاـيةـ .

وـهـذـهـ التـيـبـيـغـةـ كـاـذـبـةـ ، إـذـرـىـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ يـؤـلـمـ الـحـيـوـانـاتـ ، وـالـبـاهـمـ ، وـالـجـانـينـ
مـنـ غـيرـ جـنـاـيةـ ؛ فـشـكـ فـيـ قولـنـاـ :
إـنـ أـرـحـمـ الرـاحـمـينـ .

أـوـ فـيـ قولـنـاـ :

إـنـ الرـحـيمـ لـاـ يـؤـلـمـ مـنـ غـيرـ فـائـدـةـ ، مـعـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ تـرـكـ الإـيـلامـ .

وـمـثالـهـ أـيـضـاـ قولـ القـائـلـ :

الـتـنـفـسـ فـعـلـ إـرـادـىـ كـالـمـشـىـ ، لـاـ كـالـنـبـضـ ؛ لـأـنـاـ نـقـدـرـ عـلـىـ الـامـتـاعـ مـنـهـ .
وقـائـلـ آخـرـ يـقـولـ :

(١) من أقسام مشارات خيالات السوفسطائية .

وـإـذـ قـلـنـاـ :

زـيدـ مـثـلـ عـمـروـ .
وـعـمـروـ مـثـلـ خـالـدـ .

لـمـ يـلـازـمـ أـنـ يـكـوـنـ زـيدـ مـثـلـ خـالـدـ ، بلـ الـلـازـمـ أـنـ زـيدـاـ مـثـلاـ ، مـثـلـ مـثـلـ خـالـدـ .
فـإـنـ صـحـ لـنـاـ مـقـدـمـةـ أـخـرـىـ ، وـهـىـ أـنـ :

مـثـلـ مـثـلـ مـثـلـ .
فـعـنـدـ ذـكـرـ تـصـحـ النـتـيـجـةـ .
فـقـدـ أـهـمـلـواـ مـقـدـمـةـ لـاـ بـدـ مـنـهـ وـهـىـ كـاذـبـةـ .
فـلـيـحـتـرـزـ عـنـ مـثـلـهـ .

* * *
وـمـنـهاـ قـوـلـهـ : مـمـتنـعـ أـنـ يـكـوـنـ الإـنـسـانـ حـجـراـ .
وـمـمـتنـعـ أـنـ يـكـوـنـ الـحـجـرـ حـيـاـ .

فـمـمـتنـعـ أـنـ يـكـوـنـ الإـنـسـانـ حـيـاـ .
وـقـدـ ذـكـرـنـاـ وـجـهـ الـغـلـطـ فـيـهـ ، وـأـنـهـماـ سـالـبـتـانـ لـاـ يـتـجـانـ وـضـعـاـ بـصـفـةـ الـإـيجـابـ .
وـكـمـ أـنـ الـمـوجـبـةـ قـدـ تـظـنـ سـالـبـةـ فـيـ قولـنـاـ :

زـيدـ غـيرـ بـصـيرـ .
فـكـذـكـ الـسـالـبـةـ تـظـنـ مـوجـبـةـ ، فـيـ قولـنـاـ :

مـمـتنـعـ أـنـ يـكـوـنـ الإـنـسـانـ حـجـراـ .

وـكـلـ ذـكـلـ لـمـ لـاحـظـ الـأـلـفـاظـ دـوـنـ تـحـقـيقـ الـمـعـانـيـ .

* * *
وـمـنـهاـ قـوـلـهـ : الـعـظـمـ لـاـ فـيـ شـىـءـ مـنـ الـكـبـدـ .
وـالـكـبـدـ فـيـ كـلـ إـنـسـانـ .

فـالـعـظـمـ لـاـ فـيـ شـىـءـ مـنـ إـنـسـانـ .
وـالـرـيـسـيـةـ خـطـأـ .

فـإـذـ تـأـمـلـ هـذـاـ ، عـرـفـ مـثـارـ الـغـلـطـ فـيـهـ ، مـنـ الـطـرـيـقـ الذـيـ ذـكـرـنـاـ .

والناس معتمدون عليها من الجوانب ، حتى إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض ، تقابل إيمان أقدامهما .
ونحن بالضرورة نعلم ذلك .

* * *

فهذا وأمثاله يدل على أن المعايير ليست تورث الثقة واليقين .

نقول : كما أن الأول شك نشأ من الجهل بصورة القياس ، فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس :

وهي المقدمات الصادقة اليقينية ، والفرق بينها وبين غيرها .

فهما سلم مالا يجب أن يسلم ، لزم منه لا محالة نتائج متناقضة .

فأما الأول من هذه الأمثلة : فهو قياس ألف من مقدمات وعظيمة خطابية ؛

إذ أخذ فيه شيء واحد ، ووجد على وجه حكم به على الجميع .

ونحن قد بينا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع ؛ فكيف الحكم بجزئ واحد ؟

بل إذا كثرت الجزئيات ، لم تف إلا الظن ، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة ، ولكن لا ينتهي إلى العلم .

وأما الثاني : فؤلوف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبعنه :

إما لما فيه من مخالفة الجماهير .

وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لغظ القرآن .

وكم من إنسان يسلم الشيء لأنه يستتبع منعه ، أو لأنه ينفر وهو عن قبول تقديره .

وقد نبهنا على هذا في المقدمات .

ووضع المعنى فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة ، والله تعالى مقدس عنه .. بل لفظ الرحمة والغضب مؤول في حقه ، كلفظ

(التزول) و (المجيء) وغيرها .

فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق ، لزمت النتيجة الكاذبة .

ليس بإرادى .

إذ لو كان إرادياً ؛ لما كنا نتنفس في التوم ، ولكننا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردا ، كالもし ، ونحن لا نقدر على إمساك النفس في كل وقت . فتناقض النتيجان .

ومثاله أيضاً قولنا :

إن كل موجود :

فإما متصل بالعالم .

وإما منفصل .

وما ليس بمتصل ولا منفصل ، فليس موجود .

فهذا أولى .

وقد ادعى جماعة بأقىسة مشهورة ، وأنتم منهم ، أن صانع العالم ، ليس داخل العالم ولا خارجه ، فكيف يوثق بالقياس . وكذلك أدعى قوم .

أن الجوهر لا ينتهي في التجزئ .

ونحن نعلم أن كل ماله طرفا ، وهو محصور بينهما ، فهو متناه .

وكل جسم فله طرفا وهو محصور بينهما .

فهو إذن متناه .

وادعى قوم أنه ينتهي إلى جزء لا ينقسم .

ونحن نعلم أن كل جوهر بين جواهرين ، فإنه يلاقى أحدهما ، بغير ما يلاقى به الآخر .

فإذن فيه شيئاً متغايران .

وهذا القياس أيضاً قطعي ، كالأول بلا فرق .

ومثاله أيضاً : ما نعلم بالضرورة من أن الثقل لا يقف في الهواء .

وقد قال جماعة : إن الأرض واقفة في الهواء .

والهواء محيط بها .

والأرض نقبة .

فينبغي أن تميل إلى أسفل . ومن ذلك يلزم أن تحرق الماء ولا تقف .

غلط منشأه إهمال لفظ (الأسفل) وأنه ما معناه ؟

فإن (الأسفل) يقابله (أعلى) فلا بد من جهتين متقابلتين .

وتقابل الجهتين :

إما أن يكون بالإضافة إلى رأس الآدمي ورجله ، حتى لو لم يكن آدمي ، لم يكن أسفل ولا أعلى . ولو انكس آدمي ، لصار جهة (الأسفل) (أعلى) وهو محال .

وإما أن يكون (الأسفل) هو أبعد الموضع عن الفلك المحيط ، وهو المركز .

و (ال أعلى) هو أقرب الموضع إلى المحيط .

فإن صع هذا فالأرض إذا كانت في المركز^(١) فهي في أسفل سافلين ، لأن أسفل سافلين غاية بعيد عن المحيط ، وهو المركز ، وبهما جاوزت المركز في أي جانب كان ، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى .

فإن كان المعنى بالأسفل هذا ، فما ذكروه ليس بمحال .

وإن كان المعنى بالأعلى والأسفل ما يحاذى جهة رأسنا وقدمانا ، فما ذكروه محال : فتأمل جداً ، حد الأسفل حتى يتبيّن لك أحد الأمرين ، وإنما تعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة ، وأنهما بم تحدد أطرافها المقابلة ، ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب .

فإذن هذه الأغالطي نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم ، ومثارتها قد جرى التنبية عليها ، فليقيس ما ذكرناه بما لم نذكره .

القسم الثالث^(٢) : شكوك تتعلق .

(١) هذا بناء على ما كان يرى قديماً من أن الأرض تقع فيما يصور المركز بالنسبة لسائر الكائنات ، فهي ثابتة ، وغيرها يتحرك حولها .

(٢) من أقسام مثاءات خيال السوفسطائية .

وكونه رحيمًا بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية ، وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور .

فحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه .

وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقىسة المقدمين ؛ فإنهم أفسروا من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو التواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم .

وأما الثالث : فالبيدين وال الصحيح أنه فعل إرادى .

وقول من قال :

لو كان إرادياً لما كان يحصل في النوم .

ولكنه يحصل فيه .

فليس بإرادى .

فهو شرطى متصل استثنى فيه تقىض التالى ، واستنتاج تقىض المقدم .

فقصورة القياس صحيحة ، ولكن لزوم التالى للمقدم غير مسلم ؛ فإن الفعل الإرادى قد يحصل في النوم ، فكم من نائم يمشى خطوات مرتبة ، ويتكلّم بكلمات منظومة .

وقوله (لو كان إرادياً لقدر على الامتناع منه في كل وقت) غير مسلم ؛ بل يأكل الإنسان ويبول بالإرادة ، ولا يقدر على الامتناع في كل وقت ، لكن يقدر على الامتناع في الجملة ، لا مقيداً بكل وقت .

فإن قيده : (كل وقت) كان كاذباً ، ولم يسلم لزوم التالى للمقدم .

وأما الرابع : وهو أن كل موجود .

فإما متصل بالعالم .

أو منفصل .

فهي مقدمة وهمية ، ذكرنا وجه الغلط فيها ، وميزنا الوهميات ، وبيننا أنها لا تصلح أن تجعل مقدمات في البراهين .

وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن ذكر الموضع الذى يغطى الوهم فيه طويلاً ، يستقصى في كتاب غير هذا الكتاب .

وأما الخامس : وهو وقوف الأرض في الهواء فلا استحالة فيه . وقول القائل :

كل ثقيل فائق إلى أسفل .

فيبيق قوله : إن تلك الأوائل .

كيف كانت موجودة فينا ، ولا نشعر بها ؟

أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ؟ ومتى حصلت ؟

فتقول : تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا ، في كل حال ، ولكن إذا تمت غريبة العقل ، فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل .

معناه : أن عندنا .

قوة تدرك الكليات المفردات ، بإعانة من الحسن الظاهر والباطن .

وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل ، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض .

وعندنا قوة تدرك ما أوتعت القوة المفكرة النسبة بينهما ، من المفردات .
والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب .

فتدرك القديم والحدث ، وتنسب أحدهما إلى الآخر .

فتسقى القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب ، وهو أن :

القديم لا يكون حادثاً .

وتنسب الحيوان إلى الإنسان ، فتفصي بأن النسبة بينهما الإيجاب ، وهو أن :

الإنسان حيوان :

وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ، ولا تدرك بعضها ، فتوقف إلى الوسط . كما تدرك (العالم) و (الحدث) و (النسبة) بينهما . فلا تفصي :

بالسلب ؛ كما قضت بين القديم والحدث .

ولا بالإيجاب ؛ كما قضت في الحيوان والإنسان .

بل تتوقف إلى طلب وسط ، وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها ، وأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

فإن قيل : فهذه التصديقات قسمتموها :
إلى ما يعرف بوسط .

وللإ ما يعرف معرفة أولية بغير وسط .

ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا عالة ؛ إذ لا يعلم أن :

بالتبيبة ، من وجه .

وبالمقدمات من وجه .

منها قوله : هذه النتائج إن حصلت من المقدمات ، فالمقدمات بماذا حصل ؟

وإن حصلت من مقدمات أخرى ، ووجب التسلسل إلى غير النهاية ، وهو محال .

وإن كانت حصلت من المقدمات التي لا تفتر إلى مقدمات ، فهل هي

علوم حصلت في ذهينا منذ خلقنا ؟

أو حصلت بعد أن لم تكن ؟

فإن كانت حاصلة منذ خلقنا ، فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها ؟

إذ ينقضى على الإنسان أطول عمره ، ولا يخطر بباله :

أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلًا في ذهنه ، وهو غافل عنه ؟

وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر ، ثم حدثت ، فكيف حدث علم لم

يكون ، بغير اكتساب ، وتقديم مقدمة يحصل بها ، وكل علم مكتسب فلا يمكن

إلا بعلم قد سبق ؟ و يؤدي إلى التسلسل ؟

قلنا : كل علم مكتسب ، فعلم قد سبق اكتسب ، إذ العلم :

إما تصور ..

أو تصدق .

والتصور بالحد ، وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد .

فإذا ينفع قولنا في تحديد الحمر (إنه شراب مسكر متصر من العنبر) لمن

لا يعرف (الشراب) و (المسكر) و (العنبر) و (المتصدر) ؟

فالعلم بهذه الأجزاء سابق .

ثم هي أيضًا إن عرفت بالتحديد ، يجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد ،

ويتسلسل ، ولكن ينتهي إلى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة ، بحسب باطن ،

أو ظاهر من غير تحديد ، وعليها ينقطع .

وكذلك التصديق بالنتيجة ؛ فإنه يستدعي تقديم العلم بالمقدمات لا محالة .

وكذلك المقدمات ، إلى أن يرتقي إلى أوائل حصل التصديق بها ، لا بالبرهان .

العالم حادث .

من لم يعلم (الحادث) مفرداً و (العالم) مفرداً .

ولا يعلم (الحادث) إلا من علم (وجوداً مسبوقاً بعدم) . ولا يعلم (الوجود المسبوق بعدم) من لا يعلم (العدم) و (الوجود) و (التقدم) و (التأخر) وأن (التقدم) هنا هو (العدم) و (التأخر) لـ (الوجود) .

فهذه المفردات لا بد من معرفتها .

وأما مدركتها ، فإن كان هذا الحس ، فالحس لا يدرك إلا شخصاً واحداً ، فينبغي أن لا يكون التصديق إلا في شخص واحد .

فإذا رأى شخصاً وحملته أعظم من جزئه ، فلم يحكم بأن كل^(١) شخص فكله أعظم من جزئه ، وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصاً معيناً ، فليحكم على ذلك الشخص المعين ولি�توقف في سائر الأشخاص ، إلى المشاهدة .

وإن حكم على العموم بأن :

كل كل فهو أعظم من الجزء .

فنأين له هذا الحكم ، وحسه لم يدرك إلا شخصاً جزئياً ؟

قلنا : الكليات معقولة ، لا محسوسة .

والجزئيات محسوسة لا معقولة .

والأحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة .

ويكشف هذا بالفرق بين العقول والحسوس :

فإن الإنسان معقول :

وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلاً .

ونعني بكل منه مدركاً من وجهين :

أن الإنسان محسوس قط لا يتصور أن يحس ، إلا مقرضاً بلون مخصوص ،

وقدر مخصوص ، ووضع مخصوص ، وقرب أو بعد مخصوص .

وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ، ليست ذاتية فيها ، فإنها لو تبدلت لكان الإنسان هو ذلك الإنسان .

فاما الإنسان المعقول ، فهو إنسان فقط يشارك فيه (الطول) و (القصر)

(١) يعني كيف يمكن اتخاذ الحادثة الجزئية وسيلة لاستبطاط حكم كل ؟

و (القريب) و (البعيد) و (الأسود) و (الأبيض) و (الأصغر) و (الأكبر) اشتراكاً واحداً .

إذن عندك قوة يحضرها الإنسان مقترباً بأمور غريبة عن الإنسانية ، ولا يتصور أن تحضرها إلا مقررتها بهذه الأمور الغريبة فتتسع تلك القوة حسناً وبغياً ، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجردًا عن الأمور الغريبة . وإن فرست أضدادها لم تؤثر فيه .

وتسمى تلك (قدرة عاقلة) .

فقد ظهر لك أن :

بين إدراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل في ماهيته .

وبين إدراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقررون بما هو غريب عنه .
غاية التباعد .

والأحكام الكلية ، على الماهية الكلية المجردة عن المواد والأعراض الغريبة .

فإن قيل : وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي ، علم كلي؟ وكيف أمان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس؟

قلنا : الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثلَ المحسوسات وصورها ، حتى يرى الإنسان شيئاً ويغمض عينيه ، فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده ، على طبق المشاهد ، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية ، غير قوة الحس .
وليس هذه القوة لكل الحيوانات ، بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه ، بغية المحسوس .

وإنما بقاء هذه الصورة بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال ؛ إذ ليس تحفظ الشيء ما يقبله ، بالقوة التي تقبله .

إذ الماء يقبل النعش ولا يحفظه .

والشمع يقبل ويخفظ .

فالقبول بالرطوبة .

والحفظ بالبيروسة .

ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية ، فالقوة الخيالية

طالعها ، ولا تطالع المحسوسات الخارجية . فإذا طالعها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة ، وحيوان ، وحجر ، فتجدها .

متفرقة في الحسمية .
ومختلفة في الحيوانية .

فتميز ما فيه الاتفاق ، وهو الحسمية ، وتجعله كلياً واحداً ، فتعقل الجسم المطلق .
وتأخذ ما فيه الاختلاف ، وهو الحيوانية ، وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن .

ثم تعرف ما هو ذاتي .
وما هو غريب .

فتعلم أن الحسمية للحيوان ذاتي ، إذ لو انعدم لانعدام ذاته .
 وأن البياض للحيوان ليس كذلك .

فيتميز عندها .
الذاتي من غير الذاتي .
والأخعم من الأخص .
وتكون تلك مبادئ التصورات النوعية .

فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس ، وليس محسوسة ، ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس ، ما ليس بمحسوس ، فإن هذا موجود للبهائم ، إذ الفأرة تميز السنور وتدركه بالحس ، وتعرف عداوته لها . والسلخة^(١) تدرك موافقة أمها لها فتتبعها .

والعداوة ، أو الموافقة ، ليست بمحسوس ، بل هي مدرك قوة عند الحيوان تسمى (الوهم) أو (المميز) وهي (الحيوان) كـ (العقل) لـ (الإنسان) .

وللإنسان أيضاً ذلك (المميز) مع (العقل) .

فإذن يحصل لـ (العقل) من الجزيئات الخيالية ، مفردات كلية تناسب (الخيال) من وجه وتفارق من وجه .

(١) قال في المختار (السلخة) : لولد النم من الصأن والمعز ، ساعة وضمه ، ذكر كان أو أنثى .
ويجعله « سخل » بوزن فلس ، و « سحال » بالكسر .

وسبعين وجه مناسبته له ومفارقه له في كتاب (أحكام الوجود وأقسامه)
وحascal الكلام : أن العلوم الأول : بالمفردات تصوراً ، وبما لها من النسب
تصديقاً - تحدث في النفس من الله تعالى ، أو من ملك من ملائكته ، عند
حصول قوة العقل للنفس ، وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ،
ومطالعته لها .

والقوة العقلية كأنها القوة البصرية في العين .
وزاوية الجزيئات الخيالية ، كتحقيق البصر إلى الأجسام المثلونة ؛
وإشراق نور الملك على النفوس البشرية ، يضاهي إشراق نور السراج على
الأجسام المثلونة ، أو إشراق نور الشمس عليها .

وحصول العلم بنسبة تلك المفردات ، يضاهي حصول الإبصار بائتلاف
ألوان الأجسام .
ولذلك شبهَ الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس
بـ (مشكاة فيها مضيّاح) .

وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ، ولا هو منطبع في جسم
كان قوله تعالى (زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ) موافقة لحقيقةه ، في براءته
عن الجهات كلها .

وإن لم يبين لك ذلك بطريق النظر ، فيكون تأويل هذا التشيل على وجه آخر .
والمقصود من هذا كله أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوراً
وتصديقاً ؛ فإن معرفة ذلك من أهم الأمور .

ولإيه قصدنا ، وإن أوردناه في معرض إبطال السفسطة .
فهذا مدخل واحد من مداخل المشككين ، وأهل الحيرة ، وقد كشفناه .

* * *

ومنها قولهم : إن الطريق الذي ذكرته في الأنماط لا ينفع به ؛ لأن من علم
المقدمات على شرطكم ، فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل في المقدمات
عين النتيجة ؛ فإن من عرف :
أن الإنسان حيوان .

وأن الحيوان جسم .

فيكون قد عرف في جملة ذلك :

أن الإنسان جسم .

فلا يكون العلم بكونه جسماً ، علمًا زائداً مستفاداً من هذه المقدمات .

قلنا : العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين .

وأما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نورده إلا للمثال المحسن ، وإنما يتتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً ، وليس هذا من هذا الجنس ، بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بيته عنده .

فقد يعلم الإنسان :

أن كل جسم مؤلف .

وأن مؤلف حادث .

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم ، وأن الجسم حادث .

نسبة الحدوث إلى الجسم .

غير نسبة الحدوث إلى المؤلف .

وغير نسبة المؤلف إلى الجسم .

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين ، وإحضارهما معاً في الذهن مع توجيه النفس نحو طلب النتيجة^(١) .

(١) من المهم أن أسجل هنا أن المناطقة الأقدمين قد سبقوا المحدثين إلى الاعتراض على القياس ، وأن الاعتراض الذي يوجهه المناطقة المحدثون ضد القياس ويصورونه بأنه استدلال دوري فاسد ، هو اعتراض قديم فطن له المناطقة الأقدمون ، قبل المناطقة المحدثين .

ولايسعني إلا أن أسجل هنا أيضاً أن في جواب الغزال عن هذا الاعتراض القديم الذي ثبت به المحدثون غروراً ؛ فإن دعواه أن العلم بالنتيجة التي هي مثلاً (الجسم حادث) علم جديد حادث ، يحصل عند حصول مقدمتين سابقتين لها (كل جسم مؤلف) و(كل مؤلف حادث)

يتوقف بقوتها على بيان الطريق الذي منه حصلنا على العلم بالكتاب المقدس (كل مؤلف حادث)

فإن كانا قد عرفنا هذه المقدمة بطريق الاستقراء بأن استقرينا أنواع المؤلفات ، ومن بينها الجسم ، فمررنا أن (كل مؤلف حادث) يكون العلم بالنتيجة القائلة (الجسم حادث) ليس جديداً ، لأننا عرفناه سابقاً باعتباره جزءاً من جزئيات القضية الكلية القائلة (كل مؤلف) . فعم أنه قد يحدث أن نتبرأ عن

فإن قال قائل : إذا عرفت أن كل اثنين زوج ، فهذا الذي في يدي زوج أم لا؟ . فإن قلت : لا أدرى فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج ، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج .

وإإن قلت : أعرفه . فما هو^(١)؟

قلنا : قد يحاب عن هذا بأن من قال :

الجزئيات التي استقريناها ، والتي اتبينا من تبعها إلى القضية الكلية القائلة (كل مؤلف حادث) ونكتفي عن استمرار استحضارها في الذهن باستحضار الشابط العام الكلي الذي استخلصناه من تبعها . وهو (كل مؤلف حادث) .

فالعودة عن طريق القياس القائل :

الجسم مؤلف

وكل مؤلف حادث

إلى معرفة أن :

الجسم حادث .

لا تزيد على أكثر من تذكرة معلوم سابق .

فانا كنا قد عرفنا ونحن نستقرى جزئيات (كل مؤلف حادث) كل ما يشمله الوصف العناوين الذي هو (التأليف) .

و (الجسم) ما يشمله هذا الوصف العناوين .

وعرفنا أيضاً أن الجسم باعتباره مؤلفاً حادث ، قبل أن نعرف أن (كل مؤلف حادث) فالقياس إذن لم يفتنا عليناً جديداً ، وإنما قصارة أنه ذكرنا بمعلوم سابق كما قد سببنا عنه . وفرق كبير :

بين اكتساب علم جديد .

وبين تذكر علم قديم ذهل عنه .

فإن كانت وظيفة القياس هي تحصيل الأمر الثاني الذي هو التذكرة ، منعنا ، أن يكون التذكرة إفاده علم جديد .

وإن كانت وظيفة القياس هي تحصيل الأول ، الذي هو اكتساب علوم جديدة ، منعنا ذلك ما دام طريق تحصيل الكبري التي هي مثلاً (كل مؤلف حادث) هو الاستقراء .

فإن كان طريق تحصيل الكبري شيئاً غير الاستقراء ، فليذكره الغزال حتى نبحثه .

وربما تناولت هذا الموضوع في المقدمة بشمول أكثر مما هنا ، وإن لم أفعل ، فأحاليل القاريء إلى ما كتبناه بخصوص ذلك في مقدمتنا (لنطق الإشارة) . طبع دار المعارف .

(١) أقول : هذا أيضاً اعتراض على القياس من حيث إفادته جديداً ، ولكنه ليس بذلك خطراً

النتيجة^(١)

* * *

فقد انكشف^(٢) بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة ،

(١) هذه محاولة أخرى من الفزالي لإثبات أن العلم بالنتيجة علم جديد ، غير العلمين الحاصلين بالمقدمتين .

والاستمرار في هذه المحاولة ، هو استمرار في معابدة الاعتراض القديم الحديث ضد القياس .
وعندى أن هذه المحاولة غير ناجحة أيضاً ، لأن الفزالي يفترض في الشخص الذي ظن البغة المتضخة
البطن حاملاً ، أنه :
يعلم أنها بغلة .
ويعلم : أن البغال لا تحمل .

ولتكن غافل قطع عن تأليف المقدمتين وربطهما بعضهما البعض ، فتأتى هذه التغافلية إلى عدم معرفة النتيجة .
ولو صر للفزالي ما ذكره ، لصح أن العلم بالنتيجة ، هو علم جديد ، غير العلم بالمقدمتين ، ولكن
يبدو لي أن التصوير حال الشخص الذي ظن البغة المتضخة البطن حاملاً ، هو أنه كان ذاتاً ، عن
كونها بغلة ، ولا يحظى بها سعياناً من فصيلة الخيل والحمير والبغال . ولاحظاته لها بهذا العنوان
العام هو الذي سوغ له اعتبارها حاملاً .
وأما لوم يكن ملاحظاً لها بهذا المعنى العام ، بل بأنها على وجه التحديد بغلة ، ولم يكن غالباً عن
باله أن البغال لا تحمل ، فلا يتأقى إطلاقاً أن يتصورها حاملاً . فلا بد أن يكون غافلاً :
إما عن كونها بغلة ، فالحظى بها على العام الشامل لفصيلة كلها .
وإما عن أن البغال لا تحمل .

أما لو كان مستحضرآ هذين الأمرين ، فلا يعقل أن يظن أنها حاملاً .
ولا عبرة بقول الفزالي (فلو قيل : فلم غفلت عن النتيجة وظنت صدتها - يعني بعد علم المقدمين -
فيقول : لأنك كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين وإحضارها جميعاً في الذهن) .

فإنه ليس التأليف كل هذه الخطورة ، في التقياسات الواضحة ، مثل قياس البغلة التي معنا . وللفزالي
نفس نص في الفصل المنون (الصنف السابع في الأقىمة المركبة والناقصة) يهون فيه من شأن التأليف
في الأقىمة الواضحة ، فهو يقول (من جملة التركيبات ما ترك فيه التساقط الواضحة وبعض المقدمات ،
ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة وتترتب بعضها على بعض ، وتساق إلى نتيجة واحدة) ثم يقول :
(والقصد أن الكلمات الجارية في المolarيات كلها أقىمة محقرة ، غير تأليفاتها للتساقط ، فلا
يبيغي أن يفضل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور ، بل يبيغي أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة ، دون
الألفاظ المنقوطة) .

ويعنى ذلك أن التأليف ليس له في الأقىمة خطورة تؤدى إلى تعطيل العلم بالنتيجة رغم العلم بالمقدمتين .
وإذن فلا يعقل أن يكون من رأى البغلة مستحضر المقدمتين القائلتين (هذه بغلة) و (البغال
لا تلد) ثم يفوت عليه عدم ملاحظة تأليفيهما غير مدرك للنتيجة ، وهي : أن البغلة لا تلد .
فعدم إدراك هذه النتيجة ، مرده إلى عدم استحضار المقدمتين نفسها - تأليفيهما - أو أحديهما .
(٢) أقول : إنه لم ينكشت .

إن كل اثنين زوج .

فيعني به .

أن كل اثنين ، نعرفه اثنين ، فهو زوج .

وما في يدك لم نعرف أنه اثنان .

وهذا الجواب فاسد ، بل كل اثنين فهو في نفسه زوج ، سواء عرفناه أو لم
نعرفه .

ولكن الجواب : أن نقول : إن كان ما في يدك اثنين ، فهو زوج .

فإن قلت : فهل هو اثنان ؟

فأقول : لا أدرى ، وهذا الجهل لا يضاد قوله : إن كل اثنين زوج بل
ضدته أن أقول :

كل اثنين ليس بزوج .

أو بعض الاثنين ليس بزوج .

فإذن ينبغي أن تعرف أنه :

هل هو اثنان ؟

فإن عرفنا أنه اثنان ، علمنا أنه زوج ، وأنظرنا ذلك بالبال .

* * *

ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين ، فكم من شخص
ينظر إلى :

بغلة متضخة البطن ، فيظن أنها حاملاً .

ولو قيل له : أما تعلم أن هذه بغلة ؟ فيقول : نعم .

ولو قيل له : أما تعلم أن البغال لا تحمل ، فقال : نعم .

فلو قيل : فلم غفت عن النتيجة ، وظنت صدتها ؟ فيقول : لأنك كنت
غافلاً عن تأليف المقدمتين ، وإحضارها جميعاً في الذهن ، متوجهاً إلى طلب

دخول الجزئيات تحت الكليات ، فهي علم زائد عليها بالفعل .

* * *

ومنها قول بعض المشككين : إنك لو طلبت بالتأمل علما ، فذلك العلم
تعرفه ، أم لا ؟

فإن عرفته ، فلم تطلبه ؟

وإن لم تعرفه ، فإن حصلته ، فمن أين تعلم أنه مطلوبك ؟ وهل أنت إلا كمن
يطلب عبداً آبأ لا يعرفه ، فإن وجده لم يعرف أنه هو ، أم لا ؟

فقول : العلم الذي نطلبه ، نعرفه من وجه ، ونجهله من وجه ؛ إذ نعرفه
بالتصور بالفعل ، ونعرفه بالتصديق بالقوة . ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل .
فإذا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث ، فتعلم (الحداث) و (العالم) بالتصور ،
ولما قادرون على التصديق به ، إن ظهر حد أوسط بين العالم والحداث ، كمقارنة
الحوادث أو غيرها ؛ فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث .

فإن علمتنا أن العالم مقارن للحوادث ، علمنا بالفعل أنه حادث .

ولذا علمناه ، عرفنا أنه مطلوبنا

إذ لم نعرفه بالتصور من قبل ، لما عرفنا أنه المطلوب .

ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه .

كالعبد الآبق

نعرفه بالتصور والتخيل من وجه .

ونجهل مكانه .

فإذا أدركه الحس في مكانه دفعه ، علمنا أنه المطلوب .

ولو لم نكن نعرفه ، لما عرفناه عند الظفر به .

فلو عرفناه من كل وجه ، أي عرفنا مكانه ، لما طلبناه .

* * *

فهذا ما أردنا أن نورده من الشبه المشككة الحيرة للسوفسطائية .

ولم يكن الغرض في إيراده مناظرهم ، بل الكشف عن هذه الدقائق ؛ فإن

طالب اليقين بمسالك البراهين ، ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع ، وإلا فالسوفسطائي
كيف يناظر ؟ ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر .

ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطاء والخيرو ، مع وضوح المعقولات ، فإن
ذلك لا يتفق إلا على الندور لمصاب في عقله بأفة ؛ فإننا نشاهد جماعة من أرباب
المذاهب هم السوفسطائية ، والناس غافلون عنهم .

فكل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر ، سوفسطائي في النجر عن
النظر ، لا مستند لهم إلا أن العقول لا ثقة بها ، والاختلافات فيها كثيرة ، فسلوك
طريق الأمان وهو التقليد ، أولى .

فإذا قيل لهم : فهل قلدتم صدق نبيكم ، وتميزون بينه وبين الكاذب ؟ أم
تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى ؟

فإن كان كتقليدهم ، فقد جوزتم كونكم مبطلين ، وهذا كفر عندكم .

ولأن لم تجزووه ، فتعرونه بالضرورة أو بنظر العقل ؟

فإن عرفتموه بالنظر ، فقد أثبتتم النظر .

* * *

وقد اختلف الناس في هذا النظر ، وهو تصديق الأنبياء ، كما اختلفوا في سائر
النظريات .

وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات ، من الأغوار والأغamas ما لا يكاد يحيى
على النظار ، وبهذا الاعتقاد صاروا أحسن رتبة من السوفسطائي ؛ فلهم متشبثون
بإنكار النظر ، ونافحون إذ أثبتوا النظر في معرفة صدق النبي .
وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة الكلية .

ومن هذا الجنس باطنية الزمان ، فلهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظار
ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل ، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم .

ولذا قيل لهم : بماذا عرّفتم عصمة إمامكم ، وليس يمكن دعوى القصورة فيه ؟

دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الضئاليات ، ولا تعرض على اثنين
لا يختلفان فيها ، ولا يستدلون بكونه نظريا واقعا في محل الاختلاف على بطلان ،
(١٦)

ويمكون على سائر النظريات بالبطلان ، لطرق الخلاف فيها .

وهذا وأمثاله نسبة آفات تصيب العقل ، فيجري مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنوناً ، والجنون فنون .

والذين يخدعون بأمثال هذه النحالات هم أئخس من أن تشغله بمناظرهم فلنقتصر على ما ذكرناه ، في بيان أسباب الحيرة . والله أعلم

النظر الرابع في لواحق القياس و فيه فصول متفرقة بمعرفتها تم معرفة البراهين

فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء (قياس العلة) وسماه المنطقيون (برهان اللّم) أي ذكر ما يحاب به عن لِمَ .

وإن لم يكن علة ، سماه الفقهاء (قياس الدلالة) والمنطقيون سموه (برهان الإن) أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر ، من غير بيان علته .

ومثال قياس العلة من المحسوسات ، قوله :
هذه الحشبة محروقة .

لأنها أصابتها النار .
وهذا الإنسان شبعان .

لأنه أكل الآآن .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن يستدل بالنتيجة على المتنح ، فنقول :
هذا شبعان .

فإذن هو قريب العهد بالأكل .
وهذه المرأة ذات لبن .
فهي قريبة العهد بالولادة .

ومثاله من الفقه قوله :
هذه عين نجسة .

فإذن لا تصح الصلاة معها .

وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن تقول :
هذه عين لا تصح الصلاة معها ..

فإذن هي نجسة .

وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج ؛ يدل على وجوده فقط ، لا على
علته ؛ فإذا نستدل :
بحدوث العالم على وجود المحدث .

وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب .

ونجعل الكتابة حداً أوسط ، والعلم حداً أكبر ، ونقول :
كل من كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابه .

وهذا قد كتب منظوماً ، فهو عالم بالكتابه .

والكتابة ليست علة للعلم ، بل العلم أولى بأن تقدر عليه .

وكذلك إذا تلازمت نتائجتان بعنة واحدة ، جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين
على الأخرى ، فيكون قياس دلالة .

ومثاله من الفقه قولنا :
إن الزنا لا يوجب الحرمة .

فلا يوجب حرمة النكاح .

فإن تحريم النكاح ، وحل النظر ، متلازمان ، وهذا تلازمان للوظيفة المفترضي
لحربة المصاهرة .

فإذا ثبت تلازمهما لعنة واحدة ، دل وجود إحداهما على وجود الأخرى ، فإن
اختلاف شرطهما ، لم يمكن الاستدلال ؛ لاحتمال افتراقهما في الشرط .
وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين .

قياس العلة أيضاً ينقسم إلى قسمين :

الأول : ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ، ولا يكون علة لوجود الأكبر في
نفسه ، كقولنا :

كل إنسان حيوان .
 وكل حيوان جسم .
 وكل إنسان جسم .

فإنسان إنما كان جسماً من قبل أنه حيوان .
والجسمية أولاً للحيوان ، ثم يسميه للإنسان .

فإذن الحيوان علة لحمل الجسم على الإنسان ، لا لوجود الجسمية ؛ فإن
الجسمية تقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان .
واعلم أن ما ثبت للتنوع من حمل الجنس عليه ، وكذا جنس الجنس ، وكذا
الفصول والحدود ، والوازام ؛ إنما تكون من جهة الجنس ، ويكون الجنس علة في
حمله على النوع ، لافي وجود ذات المحمول ، أعني محمول النتيجة .

والقسم الثاني : ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق ، لا كهذا المثال .
وقد لا يكون على الإطلاق ، كالشيء الذي له علل متعددة ؛ فإن آحاد العلل
لا يمكن أن يجعل علة للحد الأكبر مطلقاً ، بل هي علة في وقت مخصوص ، وحمل
مخصوص .

ومثاله في الفقه : أن العدوان علة للتآثر على الإطلاق .
والزنا علة للرجم على الإطلاق .

والردة ليست علة لقتل على الإطلاق .

فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره ، ولكن تكون علة القتل في حق
شخص مخصوص . وذلك لا يخرجه عن كونه قياس العلة .

فصل

في

بيان اليقين

البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور تغييره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات
البرهان ، فإنها تكون يقينية أبدية لاستحيل ولا تتغير أبداً . وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير ،

وإن غفل إنسان عنه ؛ كقولنا :

الكل أعظم من الجزء .

والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية .

وأمثاها .

فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية .

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا ، مقرنا بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ؛ فإنك لو أخترت بيالك إمكان الخطأ فيه ، والذهول عنه ، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلا ؛ فإن اقررت به تجوز الخطأ وإمكانه ، فليس بيقيني .

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان ، فإن عرفته معرفة على حد قوله ، فقيل لك خلافه ، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة ، وأجلهم في النظر والعلقيات درجة ، وأورث ذلك عندك أحتمالا ، فليس اليقين تماما . بل لو نقل عن نبي صادق تقضيه ، فينبغي أن يقطع بكلب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ، ولا يخطر بيالك إمكان الصدق .

فإن لم يقبل التأويل فأشكُ في نبوة من حكمي عنه ، بخلاف^(١) ما عقلت ، إن كان ما عقلته يقينيا . فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تماما .

إإن قلت : ربما ظهر لي برهان صدقه ، ثم سمعت منه ما ينافق برهاناً قام عندى .

فأقول : وجود هذا يستحيل ، كقول القائل : لو تناقضت الأخبار المتوترة فما السبيل فيها ، كما لو توافر وجود مكة ، وعدمها ؟ فهذا محال .

فالتناقض في البراهين الجامدة للشروط التي ذكرناها ، محال . فإن رأيتها متناقضه فاعلم أن أحدهما ، أو كلاهما ، لم يتمتحقق فيه الشروط المذكورة ، فتفقد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها .

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسلیم مقدمات البرهان على أنها أولية ؛ ولا تكون أولية ، بل ربما تكون محمودة مشهورة ، أو وهمية .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (خلاف) بدل (خلاف) .

ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه . وكما يظن فيها ليست أولية أنها أولية ، فقد يظن بالأولييات أنها ليست أولية ، فيشكك فيها ، ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة خالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة ، بمجاودة الجلiliات حتى تأنس النفس بسماها ، فيشكك في اليقيني .

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقينا من المحمودات ، فتدفع للتتصديق به ، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه ، وهذا أعظم مثارات الغلط ، ويعز في العقلاء من يحسن الاحتراز من الأغوار به .

إإن قلت : فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات .

قلنا : ما يتساعد فيه الوهم ، والعقل ، من الحسابيات ، والهندسيات ، والحسينيات ، كثير ، فيكثير فيها مثل هذه اليقينيات . وكذا المقولات التي لا تحاز بها الوهنيات . فاما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقليات وفهم العقل عن الوهنيات والحسينيات ، وإنها بالعقليات المخصصة .

وكلما كان النظر فيها أكثر ، والحمد في طلبها أتم ، كانت المعرف فيها إلى حد اليقين التام أقرب .

ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملائكة بتلك المعرف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه ، بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم ، وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان : صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صاف الذهن .

وإن فارقه في الذكاء ، أو في الحدس ، أو تولى الاعتبار الذي تولاه ، لم يصل إلى ما وصل إليه ، وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالإنكار ، ويشتعل بالتهجين والاستبعاد .

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحها ، بل لا يبيث إليه أسرار ما عنده ؛ فإن ذلك أسلم بحاته ، وأقطع لشغب الجهل .
فما كل ما يرى يقال . بل صدور الأحرار قبور الأسرار .

فصل في

أمهات المطالب

اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها ، أربعة أقسام ، بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي بها يسأل عنه .

الأول : مطلب (هل) وهذا السؤال ، أعني صيغة (هل) يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه . كقولنا :

هل الله موجود ؟

وهل الخلاء موجود ؟

أو نحو وجود صفة أو حال لشيء ، كقولنا :

هل الله مريد ؟

وهل العالم حادث ؟

فيسمى الأول : مطلب (هل مطلقا)

والثاني مطلب (هل مقيدا)

والثاني : مطلب (ما) ويعرف به التصور ، دون التصديق ، وذلك .

إما بحسب الاسم ، كقولك :

ما الخلاء ؟ وما عنقاء مغرب ؟ أي ما الذي تريده باسمه ؟

وهذا يتقدم كل مطلب ؛ فإن من لم يفهم معنى (العالم) و (الحدث) لا يمكن أن يسأل :

هل العالم موجود ؟

ومن لم يتصور معنى الدال لا يمكنه أن يسأل عن وجوده .

إما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات ، كقولك :

ما الإنسان ؟ وما العقار ؟

وأنت تطلب به حده ، إذا عرفت أن المراد باسم (العقار) هو الخمر . وهذا يتأخر عن مطلب (هل) فإن من لا يعتقد للخمر وجوداً ، لا يسأل عن حده .

والثالث : مطلب (لم) وهو طلب العلة بجواب (هل) كقولك :

لم كان العالم حادثا ؟

وهو إما طالب علة التصديق ، كقولك :

لم قلت إن الله موجود ؟

فإنه لا يطلب العلة في وجوده ، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده ، وهو برهان (الإن) بلغة المنطقين ، وقياس (الدلالة) بلغة المتكلمين .

وإما طلب علة الوجود ، كقولك :

لم حدث العالم ؟

فقول : لإرادة محدّثة .

والرابع : مطلب (أي) وهو الذي يطلب به تمييز الشيء عما عداه . فهذه أمهات المطالب والأسئلة .

فأما مطلب (أين) و (متى) و (كيف) فليست من الأمهات ؛ فإنها دخلة بالقوة تحت مطلب (هل المقيد) إن وقع التقطن له بالسؤال بصيغة (هل) وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عدناها .

فصل

في

بيان معنى الذاتي والأولي

أما الذاتي فيطلق على وجهين :

أحدهما : أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع ، مقوماً له ، داخلاً في حقيقته ، كقولنا :

الإنسان حيوان .

فيقال : الحيوان ذاتي للإنسان . أي هو مقوم له كما سبق بيانه .

والمسائل : ما يبرهن عليها .
والمبادئ : ما يبرهن بها .
والمراد بـ (المبادئ) المقدمات ، وقد ذكرناها .

وأما الموضوعات : فهي الأمور التي توضع في العلوم ، وتطلب أعراضها الذاتية ،
أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنين المذكورين .

ولكل علم موضوع :
فموضوع الهندسة : المقدار .
وموضوع الحساب : العدد .
وموضوع العلم الملقب بالطبيعي : جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن .
وموضوع التحو : لغة العرب ، من جهة ما يختلف إعرابها .
وموضوع الفقه : أفعال المكلفين ، من جهة : ما ينهى عنها ، أو يأمر بها ،
 أو يباح أو يندب ، أو يكره .

وموضوع أصول الفقه : أحكام الشرع ، أعني : الوجوب ، والمحظوظ ،
 والإباحة ؛ من جهة ما تدرك به من أدلةها .

وموضوع المنطق : تمييز المقولات وتلخيص المعانى .

* * *

وأما المسائل : فهي القضايا الخاصة بكل علم ، التي يطلب المعرفة في العلوم
 بأحد طرفيها :

إما النفي :
كقولنا في الحساب :
 هذا العدد إما زوج وإما فرد .

وفى الهندسة :
 هذا المقدار مساو أو مباین .

وفي الفقه :
 هذا الفعل حلال ، أحرام ، أو واجب .

٢٥٠
 وإنما أن يكون الموضوع مأخذًا في حد المحمول ، كقولنا :
 بعض الحيوان إنسان .
 فإن المحمول هو الإنسان هنا ، لا الحيوان .
 والإنسان لا يؤخذ في حد الحيوان ، بل الحيوان يؤخذ في حد الإنسان .
 فكل شيئ لا يؤخذ أحدهما ، في حد الآخر ، فليس أحدهما ذاتيا للآخر .
 وقد يمثل : (القطوسة في الأنف) فإنه ذاتي للأنف ، بالمعنى الأخير ،
 إذ لا يمكن تحديد القتوسة إلا بذكر (الأنف) في حده .

وأما الأولى : فإنه يقال أيضا على وجهين :

أحدهما : ما هو أولي في العقل ، أى لا يحتاج في معرفته إلى وسط ، كقولنا :
الاثنان أكثر من الواحد .

والثاني : أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول ، أو سلبه ، على معنى آخر
 أعم من الموضوع ، فإذا قلنا :

للم يكن أوليا له بهذا المعنى ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ، وهو الحيوان .
 نعم هو للحيوان أولي ، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه ، وهو الجسم .
 وكذلك قبول الانتقال للحيوان ، ليس بأولي ؛ إذ يقال على ما هو أعم منه ،
 وهو الجسم ؛ فإنه لو ارتفع الحيوان ، بقي قبول الانتقال ، ولو ارتفع الجسم لم يبق .

فصل
في
ما يلائم به أمر البراهين

وهي ثلاثة :
مبادئ
وسائل
وموضوعات

فال الموضوعات : نعني بها ما يبرهن فيها .

وف العلم الإلهي :

هذا الموجود قديم ، أو حادث .

وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب .

والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر ، فلا يجوز أن يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول ؛ لأنه إذا كان كذلك ، كان معلوماً قبل العلم بالموضوع ؛ فإن الحيوان الذي هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه وجد في حده ، لا يجوز أن يكون مطلوباً ؛ فإن من عرف الإنسان ، فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة ؛ فإن أجزاء الحد يقتضي العلم بها ، على العلم بالمحظوظ ولكن الذاتي بالمعنى الثاني ، هو المطلوب .

وأما كل محمول ليس بالمعنى الثاني ، ولا بالمعنى الأول ؛ فإنه يسمى غريباً ، كقولنا في الهندسة ، عند النظر في الخطوط : هذا الخط حسن ، أو قبيح .

لأن الحسن والقبح لا يؤخذ في حد الخط ، ولا الخط في حده ، بل الذاتي لذاته مستقيم ، أو منحنى ، وأمثاله .

وكذا قولنا في الطب :

هذا الجرح مستدير ، أو مربع .

فإنما محمول غريب للجرح ؛ إذ لا يؤخذ واحد منها في حد الآخر ، وإنما هو ذاتي للأشكال .

وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع ، بالمعنى الثاني ، ولكن يكون غريباً بالإضافة إلى العلم الذي يستعمل فيه ، كقولنا في الفقه .

هذه الحركة سريعة ، أو بطيئة .

فإن السرعة والبطء ذاتي للحركة ، ولكن إنما يطلب في العلم الطبيعي .

والمطلوب في الفقه ذاتي آخر ، وهو كونه واجباً ، أو محظوراً ، أو مباحاً :

إذا قلنا في العلم الطبيعي :
هذا الفعل حلال ، أو حرام .

كان غريباً من العلم .

فإن قيل : فهل يجوز أن يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول ؟

قلنا : لا . لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة ؛ فإذا قلنا :

الإنسان حيوان .

والحيوان جسم .

فالإنسان جسم .

كان العلم بالنتيجة غير مطلوب ؛ فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حده ، وهو (الجسم) و (الحيوان) .

نعم لا يبعد أن لا يكون كل واحد ذاتياً بالمعنى الثاني ، بل إن كان أحدهما ذاتياً بالمعنى الثاني كفى ، سواء كان هي الصغرى ، أو الكبرى .

فإن قيل : فلِم قلتم : إن الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً . ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر ، أم لا ؟ والجوهرية للنفس ذاتية ؛ إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهرًا ؛ إن كان جوهرًا .

قلنا : من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونه جوهرًا ؛ إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به . لكننا إنما طلبنا أن النفس جوهر أم لا ؟ لم نكن عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً له ، وهو الحراك ، والمدرك ؛ ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج . والمطلوب جنس المعروض له ، وهو غير مقوم لـماهية العارض ، أعني الجوهرية ليس مقوماً للمدرك والمحرك تقويم الذاتيات .

وكذلك كلما حصل عندنا خياله ، أو اسمه لا حقيقته ، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله .

فأماماً على غير هذا الوجه فلا يمكن .

فصل في

ما يقوم فيه البرهان الحقيقى

اعلم أن البرهان الحقيقى ما يفيد اليقين الضرورى الدائم الأبدى ، الذى يستحيل تغييره ، كعلمك :
بأن العالم حادث .
وأن له صانعا .

وأمثال ذلك ، مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد ؛ إذ يستحيل أن يحضرنا زمان تحكم فيه على العالم بالقدم .
أو على الصانع بالنفي .

فأما الأشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائم ، فهى جمیع الجزئيات التى في العالم الأرضى ، وأقربها إلى الثبات ، الجبال .

وإذا قلت :
هذا الجبل ارتفاعه كذلك .
وكل جبل ارتفاعه كذلك ، فهو كذلك .
فانتاج :
هذا ارتفاعه كذلك .

لم يكن الحالى علما أبدا ، لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائما ؛
إذ ارتفاع الجبل يتصور تغيره .

وكذا عقى البحر ، ومواضع الجزائر ، فهذه أمور لا تبقى ، فكيف علمك تكون :
زيد فى الدار .

وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة ، لا كقولنا :

فصل في

حل شبهة في القياس الدورى

فإن قال قائل : فلم قضيتم ببطلان البرهان الدورى ؟
ومعلوم أنه إذا سأله الإنسان عن الأسباب والمبنيات على ما أجرى الله ستة
بارتباط البعض منها بالبعض ، ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول ؛ إذ يقال :
لم كان السحاب ؟

فيقال : لأنه كان بخارا فكتفى وانعقد .
فقيل : لم كان البخار ؟
فيقال : لأن الأرض كانت ندية ، فأثر الحر فيها ، فتبخرت أجزاء الرطوبة ،
وتتصعدت .

فقيل : ولم كانت الأرض ندية ؟
فقيل : لأنه كان مطر .
فقيل : ولم كان المطر ؟
فقيل : لأنه كان سحاب .
فرجع بالدور إلى السحاب ؛ فكانه قيل : لم كان السحاب ؟ فقلت لأنه كان السحاب .
والدورى باطل ، سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة ، أو وسائط أو لم يتخلل .
فنقول : ليس هذا هو الدورى الباطل . إنما الباطل أن يؤخذ الشيء فى بيان
نفسه بعينه . بآن يقال :
لم كان هذا السحاب ؟

فيجعل بما يرجع بالأخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه .
فاما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر ، فالعلة غير المعلول بالعدد ، إلا أنه
مساو له في النوع . ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر ، بواسطة
ترطيب الأرض ، ثم تصعد البخار ، ثم انقاده سحابا آخر .

الإنسان حيوان .
والحيوان جسم .

و والإنسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة .
وأمثال ذلك ؛ فإن هذه يقينيات دائمة أبدية ، لا يتطرق إليها التغير ، حتى
قال بعض المتكلمين :
العلم من جنس الجهل .

وأراد به هذا الجنس من العلم ؛ فإنه إذا علمت بالتواتر مثلاً :
أن زيداً في الدار .

فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك ، وخرج ^(١) زيد ، لكنه هذا الاعتقاد
بعينه قد صار جهلاً .

وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة .

فإن قيل : هل يتصور إقامة البرهان ، على ما يكون وقوعة أكثرها ، أو اتفاقياً ؟
قلنا : أما الأكثري من الحدود الكبرى ، فلها لا محالة علل أكثرية .
فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى ، أفادت علماً ، وظناً غالباً :
أما العلم فبكونه أكثرها غالباً ؛ فإذا عرفنا من مجازي سنة الله تعالى أن اللحية
إنما تخرج لاستحصاف البشرة ، ومتانة النجgar .

فإن عرفنا - بكبر السن - استحصاف البشرة ، ومتانة النجgar ، حكمنا
بنزوح اللحية ، أي حكمنا بأن الغالب الخروج . وأن جهة الخروج غالبة على
الجهة الأخرى ، وهذا يقيني ، فإن ما يقع غالباً ، فلم يرجح لا محالة ، ولكن بشرط
خوا لا يطلع عليه ، ويكون فوات ذلك الشرط نادراً ؛ ولذلك تحكم حكماً
يقيناً بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها ، فالغالب أن يكون له ولد ، ولكن وجود
الولد يعني مظنون ؛ وكون الوجود غالباً على الجملة مقطوع به .

ولذلك تحكم في الفقهيات الظنية ، بأن العمل عند ظهور الظن ، واجب
قطعياً ، فيكون العمل مظنوناً ، ووجود الحكم مظنوناً ، ولكن وجود العمل قطعياً ؛

(١) فالأصل (وشرح زيد) .

إذ علم بدليل قطعى إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين ، في حق وجوب العمل ؛
فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به .

وأما الأمور الاتفاقية ، كعثور الإنسان في مشيه على كثر ، فما لا يمكن أن
يحصل به ظن ولا علم ؛ إذ لو أمكن تحصل ظن بوجوده ، لصار غالباً أكثرها ،
ونخرج عن كونه اتفاقياً فقط .

نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقياً فقط .

وقد اصطلاح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما يتبع اليقين الكل الدائم
الضروري .

فإن لم تساعدهم على هذا الاصطلاح ، أمكنك أن تسمى جميع العلوم الحقيقة
برهانية ، إذا جمعت المقدمات الشروط التي مضت .

ولأن ساعدتهم على هذا ، فالبرهان من العلوم :
العلم بالله ، وصفاته .

وبحسب الأمور الأزلية التي لا تتغير ، كقولنا :
الإثنان أكثر من الواحد .

فإن هذا صادق في الأزل والأبد .

والعلم بهيئة السمات ، والكتاكيـب ، وأبعادها ، ومقاديرها ، وكيفية مسيرها ،
يكون برهانياً ، عند من رأى أنها أزلية لا تتغير .

ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون أن السمات كالأوصيات في جواز
طرق التغير إليها .

وأما ما يختلف بالبقاء والأقطار ، كالعلوم اللغوية ، والسياسية ؛ إذ يختلف
 بالأعصار والملل .

وكالأوضاع الفقهية والشرعية ، من تفصيل الحلال والحرام .
فلا يعني أنها لا تكون من البرهانيـات ، على هذا الاصطلاح .

والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كما لها الذي
يمكن أن يكون لها .

وأن كما لها في العلوم لا في الشهوات .

فالنَّهُ مبدأ الحركة .
 ويقال : لم قتل فلان فلانا ؟
 فيقال : لأنَّه أكرهه السلطان عليه .
 ومثاله من الفقه أن يقال :
 لم قُتِلَ هذا الشخص ؟
 فيقال : لأنَّه زُنِي ، أو ارتُدَ .
 فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر ، وهو الذي تسميه الفقهاء في الأكثُر سببا .

* * *

وأما المادة : فثالثاً من المعقول أن يقال :
 لم يموت الإنسان ؟
 فنقول : لأنَّه مركب من أمور متنافرة : من الحرارة ، والرطوبة ، والبرودة ،
 والبيوسنة ، المتنازعة المتنافرة .

ومثاله من الفقه أن يقال :

لم انفسح القراض ، والوكالة ، بالموت والإغماء ؟
 فنقول : لأنَّه عقد ضعيف جائز ، لا لزوم له .
 وهذه علة مادية ؛ إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان ، عند
 جريان سبب هو مبدأ الأمر في الموت والفسخ جميعا .

* * *

وأما الصورة فيها قوام الشيء ؛
 إذ السرير سرير بتصورته لا بخشبة ،
 والإنسان إنسان بتصورته ، لا بجسمه .
 والأشياء تختلف هيئاتها بالصور ، لا بالمواد ، فلا يتحقق كون القوام بها ؛ فإنه
 إذا قيل :
 لم صارت هذه النطفة إنسانا ؟
 وهذا الخشب سريرا ؟

ولَا كانت النفس باقية أبدا ، كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبدا
 كالعلم بالله ، وصفاته ، ولملائكته ، وترتيب الموجودات ، وتسلسل الأسباب
 والمبنيات .

فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة ، فإن طلب لم تطلب لذاتها ، بل للتوصل
 بها إلى غيرها .
 وهذا محل لا ينكشف إلا بنظر طويل ، لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه ،
 بل محل بيانه العلوم المفصلة .

فصل

ف

أقسام العلة

العلة تطلق على أربعة معان :

الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب في وجود الشيء :
 كالنَّجار للكرسى ، والأب لاصبى .

الثاني : المادة ، وما لا بد من وجوده لوجود الشيء :
 مثل الخشب للكرسى ، ودم الطمث والنطفة لاصبى .

والثالث : الصورة ، وهي تمام كل شيء ، وقد تسمى علة صورية :
 كصورة السرير من السرير ، وصورة البيت للبيت .

الرابع : الغاية الباعة أولا ، المطلوب وجودها آخرًا .
 كالكلن للبيت ، والصلوح للجلوس من السرير .

* * *

واعلم أن كل واحد من هذه يقع حدودا وسطى في البراهين ؛ إذ يمكن أن
 يذكر كل واحد في حواب (لِمَ)

أما مبدأ الحركة فثالثة من المعقولات أن يقال :

لم حارب الأمير فلانا ؟

فيقال : لأنَّه نَهَبَ ولَاهَ .

وكونها موجودة بالفعل ، واجب بعد الوجود .
ومهما قدر الفاعل والمادة موجودا ، لم يلزم وجود الشيء في كل حال .
كالنجران والخشب .
والأب والبنطة .
والبائع والمبيع .
ومهما وجدت الصورة ، لزوم وجود الشيء .
كصورة السرير وصورة الإنسانية .
ومهما وجدت الغاية بالفعل ، لزوم وجود الشيء ؛
كالخل في النكاح .
والصلوح للأكتنان والخلوس في البيت .

* * *

والشيء بهذه الجهات الأربع مختلف في هذا المعنى .
ثم كل واحدة من هذه العلل :
إما بعيدة : كإسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق ؛ فإنه علة الصداق .
والصداق هو العلة القريبة للتسليم .
وإما بالقوة : كالإسكار للخمر ، قبل الشراب .
وإما بالفعل : كما في حال الشراب .
وإما خاصة : كالزنا للرجم .
وإما عامة : كالجنابة للرجم ، أو العقوبة .
وإما بالذات : وهو المسمى علة عند الفقهاء ، كالزنا للرجم .
وإما بالعرض : كالإحسان له ، وهو الذي يسمى شرطا ؛ فإن الرجم لا يجب
إلا بالإحسان ، وهي خصال ولكن يعمل عمل العلة عنده .
كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فنزل ، فيقال : نزوله بعلة التقل ،
ولكن عند إشارة الدعامة ؛ فإن للهوى شرطا ، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم
صلب لا ينخرق .
وأمثلة هذا في المقولات كثيرة ؛ فذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية .
والمقصود أن المعدل في الفقه والمقول ، إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة ، ينبغي أن
يذكر العلة الخاصة القريبة ، التي بالفعل ، حتى تقطع المطالبة ؛ (لم) وإنما فيكون
الطلب قائما .

فيقال : بحصول صورة الإنسانية ، وحصول صورة السريرية .

* * *

وأما الغاية التي لأجلها الشيء ، فثالثاً من المعمول أن يقال :
لم عرضت الأضراس ؟
فيقال : لأنها يراد بها الطحن .
ولم قاتلوا الطبقية الفلاحية ؟
فيقال : ليس بقوتهم .
وفي الفقه يقال :
لم قتل الزاني ، والمرتد ، والقاتل ؟
فيقال : للزجر عن الفواحش .

* * *

وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة ، وكذا في الأحكام الفقهية .
والفقهاء ربما سموا المادة (عولا) .
والفاعل الذي هو كالبخار ، والأب ، (أهلًا) .
والغاية (حكما) .
فإذا فرض النكاح :
فالزوج أهل .
والبضم محل .
والخل غاية .
وصيغة العقد كأنها الصورة .
وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود ؛ ولذلك قيل :
النكاح الذي لا يفيد الخل لا وجود له .
وكذا البيع الذي لا يفيد الملك .
فإن وجود الغاية لا بد منه .
وكونها معقولا باعثا ، شرط قبل الوجود .

كتاب

الحدود

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان :

الأول : فيما يجري من الحدود مجرى القوانين الكلية

والثاني : في الحدود المفصلة .

الفن الأول

في

قوانين الحدود

و فيه فصول :

الأول

في

بيان الحاجة إلى الحد

وقد قدمنا أن العلم قسمان :

أحدهما : علم بذوات الأشياء ويسمى تصورا .

والثاني : علم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض ، بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقا .

وإن الوصول إلى التصديق بالحججة .

والوصول إلى التصور التام بالحد .

فإن الأشياء الموجودة تقسم :

إلى أعيان شخصية ، كزيرد ومكة ، وهذه الشجرة .

وإلى أمور كليلة ، كالإنسان ، والبلد ، والشجر ، والبر ، والنهر .

وقد عرفت الفرق بين الكل والجزئي .

وعرضنا في الكليات ؛ إذ هي المستعمل في البراهين .

والكل تارة يفهم فهماً جميلاً كالمفهوم من مجرد اسم الجملة ، وسائل الأسماء ،
والألقاب ، للأنواع والأجناس .

وهذا إذا كان أعم من الشيء المحدود ، بأن يترك بعض الاحترازات ، سمي (رسماً ناقصاً) .

كما أن الحد إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية ، سمي (حداً ناقصاً) .
ورب شئ يعسر الوقوف على جميع ذاتياته ، أولاً يلقى لها عبارة ، فيعدل إلى الاحترازات العرضية ، بدلاً عن الفصول الذاتية ، فيكون (رسماً مميزاً) قائماً مقام الحد في التمييز فقط ، لا في تفهم جميع الذاتيات .
والخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء ، وتمثل حقيقته في نفوسهم ، لا مجرد التمييز ، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز .
ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم .

فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير :

الاسم الحد

في تفهم الأشياء :

وعرفت انقسام تصور الشيء :

إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة .

وإلى تصور له بمعرفة أعراضه .

وأن كل واحد منها :

قد يكون تماماً مساوياً للاسم في طرف الحمل .

وقد يكون ناقصاً ، فيكون أعم من الاسم .

واعلم أن أفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً ، ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة ، فصولاً ؛ فإن الخاصة الخفية ، إذا ذكرت لم تند التعريف على العموم ، فهـما قلت في رسم المثلث :

إنـ الشـكـلـ الـذـىـ زـوـيـةـ تـسـاوـيـ قـائـمـينـ .

لمـ تـكـنـ رسـمـتـهـ إـلـاـ لـمـهـنـدـسـ .

فـإـذـنـ الـحـدـ قـولـ دـالـ عـلـىـ مـاهـيـةـ الشـيـءـ .

والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخصائصه التي تخصها جملتها .
بالاجتماع وتساويه .

وقد يفهم فهماً ملخصاً مفصلاً محظياً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متيناً عن غيره في الذهن تميزاً تماماً ينعكس على الاسم ، وينعكس عليه الاسم ، كما يفهم من قولنا :

(شراب مسكر متصر من العنبر) .

(وحـيـوانـ نـاطـقـ مـائـتـ) .

(وـجـسـمـ ذـوـ نـفـسـ حـسـاسـ مـتـحـرـكـ بـالـإـرـادـةـ مـتـغـدـىـ) .

فـإـنـ هـذـهـ الـحـدـودـ يـفـهـمـ بـهـاـ :

الـحـمـرـ وإـلـيـانـ والـحـيـوانـ

فـهـمـاـ أـشـدـ تـلـخـيـصـاـ ، وـتـفـصـيـلاـ ، وـتـحـقـيقـاـ ، وـتـمـيـزاـ ،
مـاـ يـفـهـمـ مـنـ مـجـرـدـ أـسـامـيـهاـ .

وـمـاـ يـفـهـمـ الشـيـءـ هـذـاـ الضـربـ مـنـ التـفـهـيمـ يـسـمـيـ (ـحدـاـ)ـ كـمـاـ نـأـمـاـ مـاـ يـفـهـمـ الضـربـ
الـأـوـلـ مـنـ التـفـهـيمـ يـسـمـيـ (ـاسـمـاـ)ـ وـ(ـلـقـبـاـ)ـ .

وـالـفـهـمـ الـحاـصـلـ مـنـ التـحـدـيدـ ، يـسـمـيـ عـلـمـاـ مـلـخـصـاـ مـفـصـلاـ .

وـالـعـلـمـ الـحـاـصـلـ بـمـجـرـدـ الـاسـمـ يـسـمـيـ عـلـمـاـ جـمـيلـاـ .

وـقـدـ يـفـهـمـ الشـيـءـ مـاـ يـتـمـيـزـ بـهـ عـنـ غـيرـهـ ، بـجـيـثـ يـنـعـكـسـ عـلـىـ اـسـمـهـ ، وـيـنـعـكـسـ
الـاسـمـ عـلـيـهـ ، وـيـتـمـيـزـ بـالـصـفـاتـ الـذـاتـيـةـ الـمـقـوـمـةـ ، إـلـىـ هـيـ الـأـجـنـاسـ وـالـأـنـوـاعـ ،
وـالـفـصـولـ ، بـلـ بـالـعـوـارـضـ وـالـخـواـصـ ، فـيـسـمـيـ ذـلـكـ (ـرسـماـ)ـ .

كـفـولـنـاـ فـيـ تـمـيـزـ إـلـيـانـ عـنـ غـيرـهـ :

إـنـ الـحـيـوانـ الـمـاشـيـ بـرـجـلـيـنـ ، الـعـرـيـضـ الـأـظـفارـ ، الـضـحـاحـاكـ .

فـإـنـ هـذـاـ يـمـيـزـ عـنـ غـيرـهـ ، كـالـحـدـ .

وـكـفـولـكـ فـيـ الـحـمـرـ :

إـنـ الـمـائـعـ الـمـسـحـيـلـ فـيـ الدـنـ ، الـذـىـ يـقـذـفـ بـالـزـبـدـ . . . إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ
الـعـارـضـ الـتـىـ إـذـاـ جـمـعـتـ لـمـ تـوـجـدـ إـلـاـ لـلـحـمـرـ .

الفصل الثاني
في
مادة الحد وصورته

قد قدمتا أن كل مؤلف ، فله مادة وصورة كما في القياس .
ومادة الحد : الأجناس ، والأنواع^(١) ، والقصول . وقد ذكرناها في كتاب
مقدمات القياس .

وأما صورته وهياته ، فهي أن يراعي فيه إيراد الجنس الأقرب ، ويردف
بالقصول الذاتية كلها ، فلا يترك منها شيء ، ونعني بإيراد الجنس القريب أن
لا نقول في حد الإنسان :
جسم ناطق مائت .

وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب .
بل نقول (حيوان) فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان ، فهو أقرب إلى
المطلوب من (الجسم) .

ولا نقول في حد الخمر :
إنه مائع مس克را .
بل نقول :
شراب مسكر .

فإنه أخص من (المائع) وأقرب منه إلى (الخمر) .
وكذلك ينبغي أن يورد جميع القصols الذاتية على الترتيب ، وإن كان التبييز
يحصل ببعض القصols .

وإذا سئل عن حد الحيوان ، فقال :
جسم ذو نفس ، حساس ، له بعد ، متحرك بالإرادة .

(١) لعل كلمة (الأنواع) زائدة ؛ إذ النوع لا يكون جزأاً من الحد .

فقد أتي بجميع الفصول . ولو ترك ما بعد الحساس ، لكان التبييز حاصلاً
به ، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان ، بكمال ذاتياته .
والحد عنوان المحدود فيبني أن يكون مساوياً له في المعنى ؛ فإن نقص بعض
هذه الفصول سي حدّاً ناقصاً وإن كان التبييز حاصلاً به ، وكان مطرداً منعكساً في
طريق الحل .
ومهما ذكر الجنس القريب ، وأتي بجميع الفصول الذاتية ، فلا ينبغي أن يزيد
عليه .

* * *

ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته ، عرفت أن الشيء الواحد
لا يكون له إلا حد واحد ، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل .
لأن إيجازه يحذف بعض الفصول ، وهو نقصان .
وتطويله بذلك حد الجنس القريب ، بدل الجنس ، كقولك في حد الإنسان :
إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، ناطق مائب .
فذكر حد (الحيوان) بدل (الحيوان) وهو فضول يستغنى عنه ؛ فإن المقصود
أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء :

وإما بالفعل
إما بالقوة

ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على :
الحساس
والمحرك
والقدرة ، أي على طريق التضمن .

وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة بذلك أحدهما ؛
كما يقال في حد (الغضب) .

إنه غليان دم القلب .
وهذا ذكر المادة .

ويقال : (إنه طلب الانتقام) .
وهذا هو ذكر الصورة .
بل الحد التام أن يقال :

شرح الاسم ، كقول القائل :
ما الخلاء ؟ وما الكيميا ؟
وهو لا يعتقد لهما وجودا .

فإذا اعتقاد الوجود ، كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته .
وترتيبه أن يقول : ما هو ؟ مشيراً إلى نحلة مثلا .

فإذا أجاب المسئول بالجنس القريب ، وقال : أى شجرة ؟
لم يقنع السائل به ، بل قرن بما ذكره صيغة (أى) وقال : أى شجرة هي ؟
فإذا قال : هي شجرة تشرب الرطب ، فقد بلغ المقصود ، وانقطع السؤال ؛
إلا إذا لم يفهم معنى (الرطب) أو (الشجر) فيقول إلى صيغة (ما) ويقول :
ما الرطب ؟ وما الشجر ؟ فيذكر له جنسه وفصله ، فيقول :
الشجر نبات قائم على ساق .

فإن قال : ما الساق ؟
فيذكر جنسه وفصله ويقول : هو جسم مغتنم ، نام .

فإن قال : ما الجسم ؟
فيقول : هو الممتد في الأقطار الثلاثة : أى هو الطويل ، العريض ، العميق .
وهكذا إلى أن ينقطع السؤال .

فإن قيل : فتى ينقطع ؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال . وإن تعين
توقفه فهو تحكم .

فتقول : لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينتهي إلى أحجام وفصوص ، تكون
معلومة للسائل لا محالة .

فإن تجاهل أبداً لم يكن تعريفه بالحد : لأن كل تعريف وتعريف ، فيستدعي
معرفة سابقة ، فلم يعرف صورة الشيء ، بالحد ، إلا من عرف أجزاء الحد ، من
الجنس والفصل قبله :
إما بنفسه لوضوحه .
وإما بتجريده آخر ، إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها .
كما أن كل تعلم تصديق بالحججة ، فتعلم قد سبق لخدمات ، هي أولية لم تعرف

هو غليان دم القلب ؛ لطلب الانتقام .
فإن قيل : فلو سها ساه ، أو تعمد متعمد .

فطول الحد ؛ يذكر حد الجنس القريب ، بدل الجنس القريب .

أزداد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللازم ، أو نقص بعض الفصول .
فهل يفوت مقصود الحد ، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته ؟
قلنا : الناظرون إلى ظواهر الأمور ، ربما يستعظامون الأمر في مثل هذا الخطأ ،
والامر أهون مما يظنهن ، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد ؛ لأن المقصود تصور
الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأهم ، بإيراد الأعم أولاً ،
وإراده بالخصوص الجارى بجري الفصول .

وإذا حفظ ذلك ، فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب .
أما النقصان بترك بعض الفصول ؛ فإنه نقصان في التصور .

وأما زيادة بعض الأعراض ، فلا يقدر فيها حصل من التصور الكامل ، وقد
يتضاعف به في بعض المواقع ، في زيادة الكشف والإيضاح .

وأما إيدال الذاتيات باللازم والعرضيات ، فذلك قادح في كمال التصور ،
فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود ، ولا ينبغي أن يحمد الإنسان على الرسم
المعتاد المألوف في كل أمره ، وينسى غرضه المطلوب .

فإذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب ، حصل المقصود ، وإن زيد
شيء من الأعراض ، أو أخذ حد ط الجنس القريب ، بدل الجنس .

الفصل الثالث

في

ترتيب طلب الحد بالسؤال

والسائل عن الشيء بقوله : ما هو ؟ لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل)
كما أن السائل : (لم) لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب (هل) .
فإن عن الشيء قبل سؤال اعتقاد وجوده ، وقال : (ما هو ؟) رجع إلى طلب

الفصل الرابع
في
أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

والحد يطلق بالتشكيل على خمسة أشياء :

الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه ، بل ربما يكون مشكوكاً ونذكر الحد . ثم إن ظهور وجوده ، عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم الجبر وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه .

الثاني : بحسب الذات ، وهو نتيجة برهان .

الثالث : ما هو بحسب الذات ، وهو مبدأ برهان .

الرابع : ما هو بحسب الذات والحد العام لـما هو مبدأ برهان ، ونتيجة برهان .

كما إذا سئلت عن حد الكسوف ، فقلت :

(الانحراف ضوء القمر لنوسط الأرض بينه وبين الشمس) .

فـ(الانحراف ضوء القمر) هو نتيجة برهان .

و (نوسط الأرض) المبدأ .

فإذا في معرض البرهان تقول :

من توسيط الأرض ، فانتحى النور .

فيكون التوسيط حدًّاً نوسط ، فهو مبدأ برهان .

و (الانحراف) حد أكبر ، فهو نتيجة برهان .

ولذلك يتداخل البرهان والحد ؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس ، تدخل في حدود الأشياء ، كما تدخل في براهينها .

فكما أنه علة ، فلا بد من ذكر علته الذاتية ، في حده ؛ لتم صورة ذاته .

وقد تدخل العلل الأربع في حد الشيء الذي له العلل الأربع ، كقوله في حد : (القادوم) :

إن آلة صناعية من حديد ، شكله كذا ، يقطع به الخشب نحنا .

(١٨)

بالقياس ، أو عرفت بالقياس ، ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات .

فآخر الحد يجري مجرد مقدمات القياس ، من غير فرق .

والمقصود من هذا ، أن الحد يتركب لا حالة من جنس الشيء وفصله الذاتي ، ولا معنى له سواه .

وما ليس له فصل وجنس ، فليس له حد ؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد (الموجود) لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم ، فيترجم بعبارة أخرى عجمية ، أو تبدل في العربية بشيء ، ولا يكون ذلك حدًا ، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له . فإذا سئلت عن حد (النهر) ، فقلنا : (العُقار) .

وعن حد (العلم) فقلنا : هو (المعرفة) .

وعن حد (الحركة) فقلنا : هي (النَّقلة) .

لم يكن حدًا ، بل كان تكراراً للأشياء المترادة .

ومن أحب أن يسميه حدًّاً فلا حرج في الإطلاقات . ونحن نعني بـ(الحد) ما يحصل في النفس صورة موازية للمحدود ، مطابقة لجميع فصوله الذاتية .

ولأنما رأينا الفصول الذاتية ؛ لأن الشيء قد ينفصل عن غيره بالعرض الذي لا يقوم ذاته ، انفصالت ثوب الأحمر ، عن الأسود .

وقد ينفصل بلازم لا يفارق ، انفصالت (القار) بالسواد ، عن الثلج ، وانفصالت الغراب عن البعغا .

وقد ينفصل بالذات انفصالت ثوب عن السيف ، وانفصالت ثوب من إبريم عن درهم من قطن .

ومن يسأل : عن ماهية الثوب ، طالبًا حده ؛ لأنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيتها ؛ لأنها لا تقوم التوبية من : اللون ، والطول ، والعرض :

فجوابه : بما لا يقوم ذات الثوب محل بالسؤال .

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل ، وأن ما لا يدخل تحت جنس ، حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له ، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم ، فتسميه حدًّاً مخالف للتسمية التي اصطلاحنا عليها ، فيكون الحد مشتركاً له ، ولما ذكرناه .

الفصل الخامس
في

أن الحد لا يقتضى بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند التزاع

لأنه إن أثبت بالبرهان ، افتقرت إلى حد أوسط ، مثل أن يقال مثلاً :
حد العلم المعرفة .
فيقال له : لم .

فقول : لأن كل علم اعتقاد . وكل اعتقاد معرفة ، والمعرفة أكبر .
ويتبين أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين ؛ إذ الحد هكذا يكون ، وهذا محال ؛
لأن الأوسط عند ذلك له حالتان ، وهما :
أن يكون حدًّا للأصغر .
أو رسمًا ، أو خاصة .

الحالة الأولى : أن يكون حدًّا ، وهو باطل من وجهين :
أحدهما : أن الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان ؛ لأن الحد ما يجمع من
الجنس والفصل ؛ وذلك لا يقبل التبديل .
ويكون الموضوع حدًّا أوسط هو الأكبر بعينه ، لا غيره ، وإن غيره في
اللفظ .

وإن كان مغاييرًا له في الحقيقة ، لم يكن حدًّا للأصغر .
الثاني : أن الأوسط بما عرف كونه حدًّا للأصغر ؟ فإن عرف بحد آخر ،
فالسؤال قائم في ذلك الآخر .

وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإما أن يعرف بلا وسط ،
فليعرف الأول بلا وسط ، إذا لم يكن معرفة الحد بغیر وسط .

الحالة الثانية : أن لا يكون الأوسط حدًّا للأصغر ، بل كان رسمًا أو خاصة ،
وهو باطل من وجهين :

فقولك : (آلة) جنس .
و (صناعة) تدل على المبدأ الفاعل .
و (الشكل) يدل على الصورة .
و (الحديد) يدل على المادة .
و (التحت) على الغاية ، وبه الاحتراز عن (المقاب) و (المشار) ؛
إذ لا ينتح بها .

وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان ، إذا حصل التمييز بها ، فيقال في حد
(الكسوف) :

انحراف ضوء القمر .
فيسمي هذا حدًّا ، هو نتيجة برهان .
وإن اقتصر على العلة ، وقال :
الكسوف هو توسط الأرض بين القمر وبين الشمس .
وحصل به التمييز .

قيل : حد مبدأ برهان .
والحد التام ، المركب منها .
القسم الخامس : ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ، ولو كان لها علل ،
ل كانت عللها غير داخلة في جواهرها ، كتحديد (النقطة) و (الوحدة) و (الحد).
فإن الوحدة يذكر لها تعريف ، وليس للوحدة سبب .
والحد يحد ؛ فإنه قول دال على ماهية الشيء .

ولقول سبب ؛ فإنه حادث لا محالة ، لعلة ، لكن سببه ليس ذاتيًّا له ،
كانحراف ضوء القمر في الكسوف .
فهذا الخامس ليس بمجرد شرح الاسم فقط ، ولا هو مبدأ برهان ، ولا نتيجة
برهان . ولا هو مركب منها .
فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد ، وقد يسمى الرسم حدًّا ، على أنه مميز ،
فيكون ذلك وجهًا سادسًا .

أحدها : أن ما ليس بحد ، ولا هو ذاتي مقوم ، كيف صار أعرف من الذانِي المقوم ؟ وكيف يتصور أن تعرف من الإنسان ، أنه ضحاك ، أو ماش ، ولا يعرف أنه جسم وحيوان ؟

الثاني : أنه الأكبر بهذا الأوسط ، إن كان محمولاً مطلقاً وليس بحد ، فليس يلزم منه إلا كونه محمولاً للأصغر ، ولا يلزمه كونه حداً .

وإن كان جداً فهو محال ، إذ حد الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصة والعرض ، فليس حدًا لضاحك هو بعينه حد الإنسان .

وإن قيل : إنه محمول على الأوسط ، على معنى أنه حد موضوعه ، فهذه مصادرة على المطلوب .

فقد تبين أن الحد لا يكتسب بالبرهان .

فإن قيل : لماذا يكتسب ؟ وما طريقه ؟

قلنا : طريقة التركيب ، وهو أن تأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده ، بحيث لا ينقسم ، وتنظر من أي جنس من جملة المقولات العشر ؟ فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها ، التي في ذلك الجنس ، ولا يلتفت إلى العرض واللازم ، بل يقتصر على المقومات ، ثم يحذف منها ما تكرر . ويقتصر من جملتها على الأخير القريب ، وتضيف إليه الفصل .

فإن وجدناه مساوياً للمحدود ، من وجهين ، فهو الحد ، ويعني بأحد الوجهين : الطرد والعكس ، والتساوي مع الاسم في الحمل . فهما ثبتا الحد انطلاقاً منهما ، ومهما انطلق الاسم ، حصل الحد .

ونعني بالوجه الثاني : المساواة في المعنى ، وهو أن يكون دالاً على كمالحقيقة الذات ، لا يشد منها شيء . فكم من ذاتي متميزة ترك بعض فصوله ، فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود ، مطابقة لكمال ذاته . وهذا مطلوب الحدود . وقد ذكرنا وجه ذلك .

ومثال طلب الحد ، أنا إذا سئلنا عن حد الخمر ، فتشير إلى خمر معينة ، ونجمع صفاتها المحمولة عليه ، فزراه أحمر يقذف بالزبد ، وهذا عرضي فنطرحه .

ونراه ذات رائحة حادة ، ومرطباً للشرب ، وهذا لازم فنطرحه .

ونراه جسماً ، أو مائعاً وسيالاً وشراباً مس克拉ً ، ومعتصراً من العنبر ، وهذه ذاتيات .

فلا نقول : (جسم ، مائع ، سيال ، شراب) لأن المائع يعني عن الجسم ؛ فإنه جسم مخصوص ، والمائع أخص منه .

ولا نقول : (مائع) لأن الشراب يعني عنه ويتضمنه ، وهو أخص وأقرب ، فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة ، وهو : (شراب) . فزراه مساوياً لغيره من الأشربة ، فتضنه عنه بفصل ذاتي لا عرضي ، كقولنا : (مسكر يحفظ في الدن ، أو مثله) فيجتمع لنا : (شراب مشكر) .

فتنظر هل يساوى الاسم في طرف العمل ؟ فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتياً لا تم ذاته إلا به ، فإن وجد معناه ضمنناه إليه ، كما إذا وجدنا في حد الحيوان أنه :

جسم ، ذو نفس ، حساس .

وهو يساوى الاسم في الحمل ، ولكن ثم فصل آخر ذاتي ، وهو المتحرك بالإرادة ، فيبنيغى أن تضifieه إليه .

فهذا طريق تحصيل الحدود ، لا طريق سواه .

الفصل السادس

مثارات الغلط في الحدود

وهي ثلاثة :

أحدها : في الجنس .

والآخر : في الفصل .

والثالث : مشترك .

المثار الأول : الجنس ، وهو من وجوه :

إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه التزوع إلى انتزاع ما ليس له ، من يد غيره .

فقد وضع الملكة مكان القوة ، لأن القادر على الظلم قد يكون عادلا لا يتزع طبعه إلى الظلم .

ومنها : أن يوضع (النوع) بدل (الجنس) فيقال :
الشر هو ظلم الناس .

والظلم أحد أنواع الشر . والشر جنس عام يتناول غير الظلم .

* * *

المثار الثاني : من جهة الفصل . وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل . أو ما هو خاصة ، أو لازم ، أو عرضي ، مكان الفصل . وكثيراً ما يتافق ذلك ، والاحتراز عنه عسر جداً .

* * *

المثار الثالث : ما هو مشترك ، وهو على وجوه :

فتها : أن يعرف الشيء بما هو أخفي منه ، كمن يخد النار ، بأنه :
جسم شبيه بالنفس .
والنفس أخفى من النار .

أو يمحده بما هو مثله في المعرفة ، كتحديد الضد بالضد ، مثل قوله :
الزوج ما ليس بفرد .

ثم تقول :

الفرد ما ليس بزوج .

أو تقول :

الزوج ما يزيد على الفرد بواحد .

ثم تقول :

الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد .

فتها : أن يوضع الفصل بدل الجنس ، فيقال في العشق :

إنه إفراط في الحبة .

ولئما هو الحبة المفرطة .

ف(الحبة) جنس و (الإفراط) فصل .

ومنها : أن توضع المادة ، مكان الجنس ، كقولك للسيف إنه :

حديد يقطع .

واللكرسي إنه :

خشب مجلس عليه .

ومنها : أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس ، كقولنا : (الرماد) إنه :

خشب محترق .

فإنه ليس (خشبًا) في الحال ، بل كان خشبا ، بخلاف الخشب من السرير ؛ فإنه موجود فيه على أنه مادة ، وليس موجوداً في الرماد ، ولكن كان ، فصار شيئاً آخر ، بتبدل صورته الذاتية ، وهو الذي أردنا بالهيولى ، ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى ، إن استشعبت هذه العبارة .

ومنها : أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس ، فيقال في سد العشرة إنه :

خمسة وخمسة . أو ستة وأربعة : أو ثلاثة وسبعة . وأمثالها .

وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه :

جسم ونفس .

لأن كون (الجسم) نفساً ما ، يرجع إلى فصل ذاتي له ؛ فإن النفس صورة وكل للجسم .

ولا كالخمسة للخمسة الأخرى .

ومنها أن توضع الملكة مكان القوة ، كقولنا :

العفيف هو القوى على اجتناب اللذات الشهوانية .

وليس كذلك ؛ إذ الفاجر أيضاً يقوى ، ولكن يفعل ، ولكن يكون ترك اللذات العفيف بالملكة الراسخة ، وللفاجر ، بالقوة .

وقد تشبه الملكة بالقوة ، كقولك :

الفصل السابع
في

استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد

فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك ، إلا على الندور ، وهي كثيرة ؛ وأعصاها على الذهن أربعة أمور :

أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب . ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه ، فـ يأخذ جنساً يظن أنه أقرب ؟ وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد الحمر بأنه :

مائع مس克را .

ويذهب عن (الشراب) الذي هو تحته ، وهو أقرب منه ، ويحد الإنسان بأنه :
جسم ناطق مائت .

ويغفل عن الحيوان وأمثاله .

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون الفضول كلها ذاتية ، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم ، مشتبة بالذاتي غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور .
فمن أين له ألا يغفل ، فـ يأخذ (لازماً) بدل (الفصل) فيظن أنه ذاتي ؟

الثالث : أنه إذا شرطنا أن تأتي بجميع الفضول الذاتية حتى لا تخلي بواحد .

ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه ، لاسيما إذا وجد فصلاً حصل به التبييز والمساواة
للاسم في الحمل :

كالجسم ، ذى النفس ، الحساس .

في مساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (التحرك بالإرادة) .

وهذا من أغمض ما يدرك .

الرابع : أن الفصل مقوم للنوع ، ومقسم للجنس ، وإذا لم يرِع شرط التقسيم

وكذا إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه ، فتقول :

العلم ما يكون الذات به عالما .

ثم تقول :

العلم من قام به العلم .

والمتضايقان يعلمان معا ، ولا يعلم أحدهما بالآخر ، بل مع الآخر .

فن جهل العلم جهل العالم . ومن جهل الأب ، جهل ابن .

فن القبح أن يقال للسائل الذي يقول : ما الأب ؟

من له ابن .

فإنه يقول : لو عرفت ابن ، لعرفت الأب ، بل ينبغي أن يقال :

الأب حيوان يوجد آخر من نوعه ، من نطفته ، من حيث هو كذلك ،
فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ، ولا حوالته على ما هو مثله في الجهة .

ومنها : أن يعرف الشيء بنفسه ، أو بما هو متاخر عنه في المعرفة ، كقولك
للسolars :

كوكب يطلع نهارا .

ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس ؛ فإن معناه :
زمان طلوع الشمس .

فهو تابع للشمس ، فكيف يعرف ؟

وكقولك في الكيفية :

إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها .

ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها :

اتفاق في الكيفية .

وربما تختلف المساواة ؛ فإنها : اتفاق في الكمية .

وتحاليف المشاكلة ؛ فإنها :

اتفاق في النوع .

* * *

فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود ، حتى لا يتطرق إليها الخطأ بإغفاله ،

وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر ، وفيها ذكرناه تنبية على الجنس .

العسر ؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالميز فقالوا :
الحد : هو القول الجامع المانع .
ولم يشرطوا فيه إلا التمييز ، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص ، فيقال في
حد الفرس :
إنه : الصهار .
وفي الإنسان إنه الصحاهاك .
وفي الكلب إنه : النباح .
وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف للذات المحدود .
ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في (الفن
الثاني) من (كتاب الحد) .
وقد وقع الفراغ عن (الفن الأول) بحمد الله سبحانه وتعالى

أخذ في القسمة فصولاً ليست أولية للجنس ، وهو عسراً غير مرضى في الحد ؛ فإن
الجسم كما ينقسم إلى :

غير النامي

اقساماً بفصل ذاتي .

فكذلك ينقسم إلى :

الحساس

وغير الحساس .

وإلى الناطق .

وغير الناطق .

ولكن مهما قيل : الجسم ينقسم إلى :

ناطق

وغير ناطق

فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولياً، بل ينبغي أن ينقسم أولاً إلى :

غير النامي

ثم النامي ينقسم :

إلى الحيوان .

ثم الحيوان إلى :

الناطق

وغير الناطق .

وكذلك الحيوان ينقسم :

إلى ذي رجلين

ولكن هذا التقسيم ليس بفصل أولية ، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى :

ماش

وغير ماش

ثم الماشي ينقسم إلى :

ذى رجلين

إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل ، باعتبار كونه حيواناً ، بل باعتبار كونه

ماشياً ، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً .

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود ، وهو في غاية

فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس .
فاما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان ؛ فإن دل على وجوده
كان حداً ، بحسب الذات . وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد في الشرع
الموصوف بوصفه ، أمر آخر ، أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس .
وَكَمَا نَقُولُ فِي :

حد الحلاء : إنه بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة ، قائم لا في مادة ، من
شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه .
وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده ، فيؤخذ على أنه شرح للاسم في
إطلاق النظار .

* * *

وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراده الفلاسفة
بالإطلاق ، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه .
فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه .
والمستعمل في الإلهيات خمسة عشر لفظاً :
وهو (الباري تعالى) المسمى ببيانهم (المبدأ الأول)

و (العقل)	و (النفس)	و (العقل الكل)
و (عقل الكل)	و (النفس الكلية)	و (نفس الكل)
و (الملاك)	و (العلة)	و (العلول)
و (الإبداع)	و (الخلق)	و (والإحداث)
و (القديم)		

* * *

أما (الباري) عز وجل فزعموا : أنه لا يدخله ، ولا رسم له ، لأنه لا جنس له ،
ولا فصل له ، ولا عوارض تلحظه .
والحد يلتبس بالجنس والفصل .
والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة .
وكل ذلك تركيب ، ولكن له قول يشرح اسمه ، وهو أنه :

الفن الثاني

في

الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها ، لا نهاية لها ؛ لأن العلوم التصديقية غير
متناهية ، وهي تابعة للتصورية . فأقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران ..
وعلى الحملة : فكل ما له اسم يمكن :

تحرير حده أو رسمه
وإذا لم يكن في الاستقصاء مطعم ، فالأول الاقتصار على القوانين المعرفة
لطريقه .

وقد حصل ذلك بالفن الأول . ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدين :
إحداهما : أن تحصل الدرية بكيفية تحرير الحد وتتأليفه ؛ فإن الامتحان
والمارسة للشيء تفيد قوته عليه لا محالة .

والثاني : أن يقع الإطلاع على معانى أسماء أطلقها الفلاسفة ، وقد أوردناها في
كتاب (تھافت الفلسفۃ)^(١) إذ لم يمكن مناظرهم إلا بالغتهم وعلى حكم اصطلاحهم .
وإذا لم يفهموا أرادوه ، لا يمكن مناظرهم ، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها
في (الإلهيات والطبيعتیات)^(٢) ، وشبئاً قليلاً من الرياضيات ، فلتؤخذ هذه الحدود
على أنها شرح للاسم .

فإن قام البرهان على أن ما شرحوه ، هو كما شرحوه ، اعتقاد حداً ، وإلا اعتقاد
شرحاً للاسم ، كما حد نقول :

حد الجن : حیوان هوائی ناطق ، مشف الجن ، من شأنه أن يتشكل
بأشكال مختلفة ،

(١) ارتباط (عيار العلم) : (تھافت الفلسفۃ)

(٢) ارتباط قسم (الطبيعتیات والإلهيات) من كتاب (تھافت الفلسفۃ) : (عيار العلم)

فيقول واحد :

هذا عاقل ، ويعني به صحة الغريزة .

ويقول الآخر :

ليس بعاقل ، ويعني به عدم التجارب ، وهو المعنى الثاني .

وأما الفلسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفه .

(العقل) الذي يريده المتكلمون . و (العقل النظري)

و (العقل العملي) و (العقل المعيولاني)

و (العقل بالملائكة) و (العقل بالفعل)

و (العقل المستفاد) و (العقل الفعال)

* * *

فاما الأول : فهو الذي ذكره (أرسطو طاليس) في كتاب (البرهان) وفرق بينه وبين (العلم) .

وعني هذا (العقل) هو التصورات والتتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة و (العلم) ما يحصل للنفس بالاكتساب ، ففرقوا بين المكتسب والفطري ، فيسمى أحدهما (عقلاء) والأخر (علماء) .

وهو اصطلاح مخصوص .

وهذا المعنى هو الذي حد (المتكلمون) (العقل) به ؛ إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني في حد العقل :

إن علم ضروري بمحوار الحالات ، واستحالة المستحبلات ،

كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قد يما وحديأ .

واستحالة كون الشخص الواحد في مكانيين .

* * *

وأما سائر العقول فذكرها الفلسفه في (كتاب النفس) .

أما العقل النظري : فهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة ما هي كلية .

الموجود ، الواجب الواجب الوجود ، الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، ولا يكون وجود لسواء إلا فائضاً عن وجوده ، وحاصل عليه ، إما بواسطة ، أو بغير واسطة .

ويتبين هذا الشرح أنه الموجود الذي لا يتكرر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام ، كتكرر الجسم : (الصورة) و (الميول) ولا بأجزاء الحد كتكرر الإنسان : (الحيوانية) و (النطق) ولا بأجزاء الإضافة .

ولا يتغير لا في الذات ، ولا في لواحق الذات . وما ذكره يشتمل على نفي الصفات ، ونفي الكثرة فيها . وذلك مما يخالفون فيه .

فهذا شرح اسم الباري ، والمبدأ الأول ، عندهم . وأما (العقل) فهو اسم مشترك . تطلقه الجماهير .

والفلسفه
والمتكلمون

على وجوده مختلفة ، لمعان مختلفة ، والمشترك لا يكون له حد جامع .

أما الجماهير : فيطلقونه على ثلاثة أوجه :

الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس ، فيقال : من صحت فطرته الأولى : إنه (عقلاء) فيكون حدده أنه :

قوه بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة .

الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حدده أنه :

معان مجتمعة في الذهن ، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض .

الثالث : معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته ، ويكون حدده أنه :

هيأة محمودة للإنسان في حركاته ، وسكناته وهيأته ، وكلامه ، و اختياره .

و لهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلا .

وَحْدُ الْعِقْلِ بِالْفَعْلِ : أَنَّهُ اسْتِكْمَالٌ لِلنَّفْسِ بِصُورٍ مَا ، أَيْ صُورٍ مَعْقُولَةٍ ، حَتَّى
مَتَى شَاءَ عَقْلُهَا ، أَوْ أَخْضُرَهَا بِالْفَعْلِ .
وَحْدُ الْعِقْلِ الْمُسْتَفَادُ : أَنَّهُ مَاهِيَّةٌ مُجَرَّدةٌ عَنِ الْمَادَةِ ، مَرْتَسِمَةٌ فِي النَّفْسِ عَلَى سَبِيلِ
الْحَسْوَلِ مِنْ خَارِجٍ .

* * *

وَأَمَّا الْعُقُولُ الْفَعَالَةُ ، فَهِيَ نُمْطٌ آخِرٌ .

وَالْمَرَادُ بِالْعِقْلِ الْفَعَالِ : كُلُّ مَاهِيَّةٍ مُجَرَّدةٌ عَنِ الْمَادَةِ أَصْلًا .

فَحْدُ الْعِقْلِ الْفَعَالِ : أَمَّا مِنْ جَهَّةِ مَا هُوَ عَقْلٌ أَنَّهُ :

جُوهرٌ صُورِيٌّ ، ذَاتِهِ مَاهِيَّةٌ مُجَرَّدةٌ فِي ذَاتِهِ – لَا بِتَجْرِيدٍ غَيْرِهَا لَهَا – عَنِ
الْمَادَةِ ، وَعَنِ عَلَاقَتِ الْمَادَةِ ، بَلْ هِيَ مَاهِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مُوجَودَةٌ .
فَأَمَّا مِنْ جَهَّةِ مَا هُوَ فَعَالٌ ؛ فَإِنَّهُ :

جُوهرٌ بِالصَّفَةِ الْمُذَكُورَةِ ، مِنْ شَأنِهِ أَنْ يُخْرِجَ الْعِقْلَ الْهِيُولَانِيَّ . مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى
الْفَعْلِ ، بِإِشْرَافِهِ عَلَيْهِ .

وَلَيْسَ الْمَرَادُ بِ(الجُوهر) الْمُتَحِيزِ ، كَمَا يُرِيدُهُ الْمُتَكَلِّمُونَ ، بَلْ مَا هُوَ قَائِمٌ
بِنَفْسِهِ ، لَا فِي مَوْضِعٍ .

وَ(الصُّورِيُّ) احْتِرَازُ عَنِ (الْجَسْمِ) وَمَا فِي الْمَادِ .

وَقُوَّتْمُ (لَا بِتَجْرِيدٍ غَيْرِهِ) احْتِرَازُ عَنِ الْمَعْقُولَاتِ الْمَرْتَسِمَةِ فِي النَّفْسِ ، مِنْ
أَشْخَاصِ الْمَادِيَّاتِ ؛ فَإِنَّهَا مُجَرَّدةٌ بِتَجْرِيدِ الْعِقْلِ إِلَيْهَا ، لَا بِتَجْرِيدِهَا فِي ذَاتِهِ .

وَالْعِقْلِ الْفَعَالِ : الْمُخْرِجُ لِنَفْوسِ الْآدَمِيِّينَ فِي الْعِلُومِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ ، نُسْبِتُهُ
إِلَى الْمَعْقُولَاتِ وَالْقُوَّةِ الْعَاكِلَةِ ، نَسْبَةُ الشَّمْسِ إِلَى الْمَبْصَرَاتِ وَالْقُوَّةِ الْبَاسِرَةِ ؛ إِذَا هَا
يُخْرِجُ الْإِبَصَارَ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ .

وَقَدْ يُسَمُّونَ هَذِهِ الْعُقُولَاتِ الْمَلَائِكَةَ .

وَفِي وُجُودِ جُوهرٍ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ يُخَالِفُهُمُ الْمُتَكَلِّمُونَ ؛ إِذَا لَمْ يَوْجُدْ لِقَائِمٍ بِنَفْسِهِ
لَيْسَ بِمُتَحِيزٍ عَنْهُمْ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ .

وَالْمَلَائِكَةُ : أَجْسَامٌ لَطِيفَةٌ مَتَحِيزَةٌ عَنْ أَكْثَرِهِمْ .

وَهِيَ احْتِرَازٌ عَنِ الْحَسْنِ لَا يَقْبِلُ إِلَّا الْأَمْوَارُ الْجَزِئِيَّةُ .
وَكَذَا الْحِيَالُ .

وَكَانَ هَذَا هُوَ الْمَرَادُ بِصَحَّةِ الْفَطْرَةِ الْأَصْلِيَّةِ عِنْدَ الْجَمَاهِيرِ كَمَا سَبَقَ .
وَأَمَّا الْعِقْلُ الْعَمْلِيُّ : فَقُوَّةُ النَّفْسِ ، هِيَ مِبْدُأُ التَّحْرِيكِ لِلْقُوَّةِ الشَّوَّقِيَّةِ إِلَى مَا تَخَتَّرَهُ
مِنَ الْجَزِئِيَّاتِ ؛ لِأَجْلِ غَايَةِ مَظْنَوْنَةٍ ، أَوْ مَعْلَوْمَةٍ .

وَهَذِهِ قُوَّةٌ مُحْرَكَةٌ ، وَلَيْسَتْ مِنْ جِنْسِ الْعِلُومِ ، إِنَّمَا سَمِيتْ عَقْلِيَّةً لِأَنَّهَا مُؤْمَرَةٌ
لِلْعِقْلِ ، مَطْبِعَةٌ لِإِشَارَاتِهِ بِالظَّبْعِ ، فَكُمْ مِنْ عَاقِلٍ يَعْرُفُ أَنَّهُ مُسْتَضِرٌ بِاتِّبَاعِ شَهَوَاتِهِ
وَلَكِنَّهُ يَعْجَزُ عَنِ الْخَالِفَةِ لِلشَّهَوَةِ ، لَا لِقُصُورِ فِي عَقْلِهِ النَّظَرِيِّ ، بَلْ لِفَتُورِ هَذِهِ الْقُوَّةِ ،
إِنَّمَا سَمِيتْ (الْعِقْلُ الْعَمْلِيُّ) .

وَإِنَّمَا تَقْوِيُّ هَذِهِ الْقُوَّةِ بِالرِّياضَةِ وَالْمُجَاهَدَةِ ، وَالْمُواَظِبَةِ عَلَى مُخَالَفَةِ الشَّهَوَاتِ .

* * *
ثُمَّ لِلْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ أَرْبَعَةُ أَحْوَالٍ :

الْأُولَى : أَنْ لَا يَكُونَ لَهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ حَاسِلَةٌ ، وَذَلِكَ لِلصَّبْيِ الصَّغِيرِ
وَلَكِنَّهُ مُجَدِّدُ الْاسْتِعْدَادِ ، فَيُسَمِّيُ هَذَا (عَقْلاً هِيُولَانِيَاً) .

الثَّانِيَةُ : أَنْ يَنْتَهِي الصَّبْيُ إِلَى حدِ التَّبَيِّنِ ، فَيَصِيرُ مَا كَانَ بِالْقُوَّةِ الْبَعِيْدَةِ ،
بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ ؛ فَإِنَّهُ مِمَّا عُرِضَ عَلَيْهِ الضرُورَيَّاتِ ، وَجَدَ نَفْسَهُ مَصْدِقاً بِهَا ،
لَا كَالصَّبْيِ الَّذِي هُوَ أَبْنَى مَهْدَى ، وَهَذَا يُسَمِّي (الْعِقْلُ بِالْمَلَكَةِ) .

الثَّالِثَةُ : أَنْ تَكُونَ الْمَعْقُولَاتِ النَّظَرِيَّةِ حَاسِلَةٌ فِي ذَهَنِهِ ، وَلَكِنَّهُ غَافِلٌ عَنْهَا ،
وَلَكِنَّهُ مَتَى شَاءَ أَخْضُرَهَا بِالْفَعْلِ ، وَيُسَمِّي (عَقْلاً بِالْفَعْلِ) .

الرَّابِعَةُ : (الْعِقْلُ الْمُسْتَفَادُ) وَهُوَ أَنْ تَكُونَ تَلِكَ الْمَعْلُومَاتِ حَاضِرَةً فِي ذَهَنِهِ ،
وَهُوَ يَطَالِعُهَا وَيَلْبِسُ التَّأْمِلَ فِيهَا . وَهُوَ الْعِلْمُ الْمُوْجَدُ بِالْفَعْلِ ، الْحَاضِرُ .

فَخَذِ الْعِقْلَ الْهِيُولَانِيَّ : أَنَّهُ : قُوَّةُ النَّفْسِ مُسْتَعِدَةٌ لِقَبْوِ مَاهِيَّاتِ الأَشْيَاءِ ،
مُجَرَّدةٌ عَنِ الْمَادِ ، وَبِهَا يَفْارِقُ الصَّبْيُ الْفَرِسَ ، وَسَائرُ الْحَيَوانَاتِ ، لَا بِلْمَ حَاضِرٌ ،
وَلَا بِقُوَّةٍ قَرِيبَةٍ مِنَ الْعِلْمِ ،

وَحْدُ الْعِقْلِ بِالْمَلَكَةِ : أَنَّهُ اسْتِكْمَالٌ لِلْعِقْلِ الْهِيُولَانِيَّ ، حَتَّى يَصِيرَ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ
مِنَ الْفَعْلِ .

بل بذواتها . والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها .
وقوهم (ذو حياة بالقدرة) فصل آخر ، أى من شأنه أن يحيي بالنشوة ، ويبيق
بالغذاء ، وربما يحيي بإحساس وحركة هما في قوته .
وقوهم (كمال أول) الاحتراز عن قوة التحرير ، والإحساس ؛ فإنه أيضاً
كمال للجسم ، لكنه ليس كمالاً أولاً ، يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس .
وأما نفس الإنسان والأفلاك : فليست منطبعة في الجسم ، ولكنها كمال الجسم
على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقله :
أما الأفلاك فعل الدوام بالفعل .
وأما الإنسان فقد يكون بالقدرة تحريره .

* * *

وأما العقل الكل ، وعقل الكل ، والنفس الكل ، ونفس الكل : فبيانه أن
الموجودات عندم ثلاثة أقسام :
أجسام : وهي أخسها .
وعقول فعالة : وهي أشرفها ؛ لبراءتها عن المادة ، وعلاقة المادة ؛ حتى إنها
لا تحرك المواد أيضاً إلا بالشوق .
وأوسطها النفوس : وهي تفعل من العقل ، وتفعل في الأجسام ، وهي واسطة .
ويعنون بـ (الملائكة السماوية) نفوس الأفلاك ؛ فإنها حية عندم .
و بـ (الملائكة المقربين) العقول الفعالة .

و (العقل الكل) يعني المعقول المقول على كثرين مختلفين بالعدد ،
من العقول التي لأشخاص الناس ، ولا وجود لها في القوام ، بل في التصور ؛ فإنه
إذا قلت :
(الإنسان الكل) أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر
الأشخاص ، الذي هو للعقل صورة واحدة ؛ تطابق سائر أشخاص الناس ،
ولا وجود الإنسانية واحدة ؛ هي إنسانية زيد ، وهي بعيداً إنسانية عمرو .
ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلاً ، ويطابق سائر
أشخاص الناس كلهم ، فيسمى ذلك (الإنسانية الكلية) .

وتصحيح ذلك ، بطريق البرهان . وما ذكرناه شرح الاسم .

- وأما النفس : فهي عندم اسم مشترك ، يقع على معنى
يشترك فيه (الإنسان) و (الحيوان) و (النبات) .
وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان و (الملائكة السماوية) عندم .
فحد النفس : بمعنى الأول عندم ، أنه :
كمال جسم طبيعي آلي ، ذي حياة بالقدرة .
وحد النفس : بمعنى الآخر ، أنه :

جوهر غير جسم ، هو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ
نطقي ، أى عقل ، بالفعل أو بالقدرة .
فالذى بالقدرة ، هو فصل النفس الإنسانية .
والذى بالفعل هو فصل أو خاصة ، للنفس الملكية .
وشرح الحد الأول : أن حبة البذر إذا طرحت في الأرض ، فاستعدت للنمو
والاغتناء ، فقد تغيرت بما كان عليه ، قبل طرحه في الأرض ، وذلك بمحض
صفة فيه ، ولم تكن لما استعد لقبوتها من واهب الصور ، وهو الله تعالى وملائكته .
فتلك الصفة كمال له ؛ فلذلك قيل في الحد : إنه :
كمال أول بجسم .

ووضع ذلك موضع الجنس ، وهذا يشترك فيه (البذر) و (النطفة للحيوان
والإنسان) .
(النفس) صورة ، بالقياس إلى المادة الممتزجة ؛ إذ هي منطبقة في المادة ،
وهي قوة بالقياس إلى فعلها .
وكمال بالقياس إلى النوع النباتي ، والحيواني .

ودلالة الكمال أتم ، من دلالات القدرة والصورة ؛ فلذلك عبر به في محل الجنس .
و (الطبيعي) احتراز عن الصناعي ؛ فإن صور الصناعات أيضاً ، كمال فيها .
و (الآلي) احتراز عن القوى ، التي في العناصر الأربعية ؛ فإنها تعمل لا بالآلات ،

ونفس الكل : هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ، ومرتبة في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، وجوده فائض عن وجوده .

* * *

وحد الملك : أنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقل غير مأثر ، هو واسطة :

بين الباري عز وجل .

والأجسام الأرضية .

فنه عقل .

ومنه نفسى .

هذا حده عندهم .

* * *

وحد العلة : عندهم أنها كل ذات وجود ذات آخر ، إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل . وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل .

* * *

وأما المعلول : هو كل ذات وجود بالفعل من وجود غيره ، وجود ذلك الغير ليس من وجوده .

وعنى قولنا (من وجوده) غير معنى قولنا (مع وجوده) فإن معنى قولنا (من وجوده) هو أن يكون الذات باعتبار نفسها مكنته الوجود ، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها ، بل لأن ذاتا أخرى ، موجودة بالفعل ، يلزم عنها وجود هذه الذات .

ويكون لها في نفسها الإمكان المحسن .

وطلاق في نفسها بشرط العلة ، الوجوب .

وطلاق في نفسها بشرط عدم العلة ، الامتناع .

وأما قولنا (مع وجوده) فهو أن يكون كل واحد من الذاتين فرض موجودا ، لزم أن يعلم أن الآخر موجود .

وإذا فرض مرفوعا ، لزم أن الآخر مرفوع .

فهذا ما يعنون به (العقل الكل) .

وأما (عقل الكل) فيطلق على معنيين :

أحدهما : وهو الأوفق للغرض ، أن يراد بالكل (جملة العالم) فعقل الكل على هذا المعنى ، يعني شرح اسمه ، أنه جملة النوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ، ولا تحرك إلا بالشوق .

وآخر رتبة هذه الحملة هي (العقل الفعال) المخرج للنفس الإنسانية ، في العلوم العقلية ، من القوة إلى الفعل ، وهذه الحملة هي مبادئ الكل ، بعد المبدأ الأول .

والبُدأ الأول : هو مبدع الكل .

وأما الكل بالمعنى الثاني : فهو الجرم الأقصى ، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة ، فيتحرك كل ما هو حشو من السموات كلها ، فيقال :

أ (جرمه) جرم الكل .

وا (حركته) حركة الكل .

وهو أعظم المخلوقات ، وهو المراد بـ (العرش) عندهم .

فعقل الكل : بهذا المعنى ، هو جوهر مجرد عن المادة ، من كل الجهات ، وهو المحرك لحركة الكل ، على سبيل التشويق لنفسه .

ووجوده أولاً ، وجود مستقادر عن الأول .

ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام :

(أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل ، فأقبل ...) الحديث إلى آخره

وأما النفس الكل : فالمراد به المعنى المعقول ، المقول على كثيرين مختلفين في العدد ، في جواب ما هو ؟ التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص ، كما ذكرنا في عقل الكل .

ونفس الكل : على قياس عقل الكل ، جملة الجواهر الغير الجسمانية ، التي هي كمالات مدببة للأجسام المعاوية ، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي .

ونسبة نفس الكل ، إلى عقل الكل ، كنسبة أنفسنا إلى عقل الفعال .

والعلة والمعلول معاً ، بمعنى هذين التزومين ، وإن كان بين وجهي التزومين اختلاف .

لأن أحدهما وهو المعلول ، إذا فرض موجوداً ، لزم أن يكون الآخر قد كان موجوداً ، حتى وجد هذا .

وأما الآخر وهو العلة ، فإذا فرض موجوداً ، لزم أن يتبع وجوده وجود المعلول . وإذا كان المعلول مرفوعاً ، لزم أن يحکم أن العلة كانت أولاً مرفوعة ، حتى رفع هذا .

لأن رفع المعلول أوجب رفع العلة .

وأما العلة فإذا رفناها ، وجب رفع المعلول ، بإيجاب رفع العلة .

* * *

حد الإبداع : هو اسم مشترك لمفهومين :

أحدهما : تأسيس الشيء ، لا عن مادة ، ولا بواسطة شيء .

والمفهوم الثاني : أن يكون للشيء وجود مسلط ، عن سبب بلا متوسط ، ولو في ذاته أن لا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذي له في ذاته ، إفقاداً تاماً .

وبهذا المفهوم ، العقل الأول مبدع في كل حال ؛ لأنه ليس وجوده من ذاته ، فله من ذاته العدم ، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً .

* * *

وحد الخلق : هو اسم مشترك ، فقد يقال : (خلق) لإفادته وجود كيف كان .

وقد يقال (خلق) الإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان .

وقد يقال : (خلق) لهذا المعنى الثاني ، لكن بطريق الاختراع ، من غير سبق مادة ، فيها قوة وجوده ، وإمكانه .

* * *

حد الإحداث : هو اسم مشترك يطلق على وجهين :

أحدهما : زمانى ومعنى الإحداث الزمانى ، الإيجاد للشيء ، بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق .

ومعنى الإحداث الغير زمانى ، هو إفادة الشيء وجوداً ، وذلك الشيء

ليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا يحسب زمان دون زمان ، بل يحسب كل زمان .

* * *

حد القدم : والقدم يقال على وجوه :

يقال (قدم) بالقياس .

و (قدم) مطلق .

والقدم بالقياس : هو شيء زمانه في الماضي ، أكثر من زمان شيء آخر ، فهو قديم بالقياس إليه .

وأما القدم المطلق : فهو أيضاً يقال على وجهين :

يقال بحسب الزمان .

وبحسب الذات .

فأما الذي بحسب الزمان ، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناهٍ وأما القديم بحسب الذات ، فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب . فالقدّرث بحسب الزمان ، هو الذي ليس له وجود زمانى ، وهو موجود للملائكة ، والسموات ، وحملة أصول العالم عندهم .

والقديم بحسب الذات ، هو الذي ليس له مبدأ أعلى ، أى ليس له علة ، وليس ذلك إلا الباري عز وجل .

حد الصورة : واسم (الصورة) مشترك بين ستة معانٍ :

الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به النوع الذي تحت الحنس .

وتحده بهذا المعنى حد النوع ، وقد سبق في مقدمات (كتاب القياس) .

الثاني : الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني ، فإنه يسمى صورة .

وتحده بهذا المعنى ، كل موجود في الشيء ، لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه

دونه ؛ ولأجله وجد الشيء ، مثل العلوم والفضائل في الإنسان .

الثالث : ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة .

فتحده بهذا المعنى ، كل موجود في الشيء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه

دونه كيف كان .

الرابع : الحقيقة التي تقوم المخل بها

وتحده بهذا المعنى : أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ، ولا يصح وجوده

مفارقًا له . لكن وجوده هو بالفعل حاصل له ، مثل صورة الماء في هيول الماء ،

إنما يقوم بالفعل بصورة الماء ، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء .

والصورة التي تقابلها (المهيول) هي هذه الصورة .

الخامس : الصورة التي تقوم النوع تسمى صورة .

وتحده بهذا المعنى : أنه الموجود في شيء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه مفارقًا

له . ولا يصح قوام ما فيه دونه ، إلا أن النوع الطبيعي يحصل به ، كصورة

الإنسانية ، والحيوانية ، في الجسم الطبيعي الموضوع له .

ال السادس : الكمال المفارق ، وقد يسمى صورة ، مثل النفس للإنسان .

وتحده بهذا المعنى : أنه جزء غير جسماني ، مفارق ، يتم به وبجزء جسماني نوع

طبيعي .

حد المهيولي : أما المهيولي المطلقة ، فهي جوهر ، وجوده بالفعل إنما يحصل

بقبوله الصورة الحسائية (كتفه قابلة للصور) وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى

القوة ، وهو الآن عندهم قسم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية لست .

أقول بالقسمة الكمية المقدارية إلى الصورة والمهيولي ، والقول في إثبات ذلك

طويل ودقيق .

القسم الثالث

هو المستعمل في الطبيعيات

ونذكر منها

خمساً وخمسين لفظاً

والهبيولي	الصورة
والحمل	والمادة
والإسطقس	والركن
والطبع	والجواهر
والعرض	والجسم
والماء	والنار
والفالك	والطواب
والقمر	والعلم
والزمان	والأرض
والخلاء	والشمس
والسكنون	والكوكب
والاعتداد	والدهر
والثقل	والحركة
والبرودة	والمكان
والملس	والآن
والرخو	والملاء
والاجماع	والسرعة
والتصل	والبطء
والتوالى	والخلفة
	والليل
	والحرارة
	والرطوبة
	والخشن
	والبيوسة
	واللين
	والصلب
	والمشف
	والتجانس
	والداخل
	والتناهى
	والاتحاد

* * *

معاً ، أو بالاستحالة المفردة عنه ؛ فإن (الماء) عنصر السحاب بتكتافه ، وليس (أسطقساً) له .

وهو (أسطقس) و (عنصر) للنبات .

والفالك : هو ركن وليس بـ (استقلس) ولا (عنصر) لصورة .

ولصورته موضع ، وليس له (عنصر) مهما عن بالموضع محل ، لأمر هو فيه بالفعل ، ولم يعن به محل متقدم .

وهذه الأسماء التي هي (هيولي) و (الموضع) و (العنصر) و (المادة) و (الاستقطس) و (الركن) قد تستعمل على سبيل التراويف ، فيبدل بعضها مكان بعض ، بطريق المساعدة ، حيث يعرف المراد بالقرنية .

فالحجر إذا هوَى إلى أسفل ، فليس يهوي لكونه جسماً ، بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه ، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق ، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ، ويسمى (طبيعة) .

وقد يسمى نفس الحركة طبيعة ، فيقال : طبيعة الحجر ، الموى .

وقد يقال : (طبيعة) لـ (العنصر) و (الصورة الذاتية) .

والأطباء يطلقون لفظ (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية) وعلى (هباتات الأعضاء) وعلى (الحركات) وعلى (النفس النباتية) .

ولكل واحد ، حد آخر ليس يتعلق الغرض به ؛ فلذلك اقتصرنا على الأول .

* * *

الطبع : هو كل هيئة يستطيع بها نوع من الأنواع ، فعليه كانت أو انفعالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

وقد يكون الشيء عن (الطبيعة) وليس بـ (الطبع) مثل الأصبع الزائدة .

ويشبه أن يكون هو بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الشخصية ، وليس بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الكلية .

ولعلوم الطبيعـ (ال فعل) وـ (الافتـ) كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعلـ .

الجسم : اسم مشترك قد يطلق على المسمى به ، من حيث إنه متصل محدود بمسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة ، أعني أنه ممسوح بـ (القوة) وإن لم يكن بـ (ال فعل) .

وقد يقال (هيولي) لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً وأمراً ما ، ليس فيه ، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه (هيولي) وبالقياس إلى ما فيه (موضوع) .

فادة السرير (موضوع) لصورة السرير ،

(هيولي) لصورة الرؤادية ، التي تحصل بالاحتراق .

الموضوع : قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمالاً ما ، وكان ذلك الكمال حاضراً ، وهو الموضوع له .

ويقال (موضوع) لكل محل متocom بذاته ، مقوم لما يحمله .

كما يقال (هيولي) للمحل الغير المتocom بذاته ، بل بما يحمله .

ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب ، وهو الذي يقابل : (المحمول) .

المادة : قد تقال اسمـاً مرادفاً للهيولي .

ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ، ووروده عليه يسيراً ، مثل (المني) و (الدم) لصورة الحيوان ؛ فربما كان ما يجتمعه من نوعه ، وربما لم يكن من نوعه .

العنصر : اسم للأصل الأول في الموضوعات ، فيقال (عنصر) للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً ، تتبع بها الكائنات الحاصلة منه . إما مطلقاً ، وهو العقل الأول .

وإما بشرط الجسمية ، وهو محل الأول من الأجسام الذي تتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبول صورها .

الإسطقس : هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مختلفة له في النوع ، يقال له (أسطقس) فلذلك قيل : إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام ، فلا توجد عند الإنقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة .

الركن : هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر .

وـ (الشيء) بالقياس إلى العالم (ركن) .

وبالقياس إلى ما يترکب منه (أسطقس) .

وبالقياس إلى ما تكون عنه (عنصر) سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة

٢٠١

فـ (كل موجود) ، وإن كان كالبياض ، والحرارة ، والحركة ، والعلم ، فهو جوهر بالمعنى الأول .
 و (المبدأ الأول جوهر) بالمعنى كلها ، إلا بالوجه الثالث ، وهو تعاقب الأضداد ، نعم قد يتتحقق عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأديباً من حيث الشرع .
 و (الهيول) جوهر بالمعنى الرابع ، والثالث ، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني .
 و (الصورة) جوهر بالمعنى الرابع ، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث .
 والمتكلمون يخصصون اسم (الجوهر) : (الجوهر الفرد المتيحى الذي لا ينقسم) .
 ويسمون المنقسم (جسماً) لا (جوهراً) وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل ، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعنى دأب ذوى القصور .

* * *

العرض : اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل (عرض) .
 ويقال (عرض) لكل موجود في موضوع .

ويقال (عرض) للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثرين حملاً غير مقوم ، وهو العرض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب (مقدمات القياس) .
 ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه .
 ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه .
 ويقال (عرض) لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون .
 فـ (الصورة) عرض بالمعنى الأول فقط ، وهو الذي يعنيه المتكلم إذا ما قابله : (الجوهر) .

و (الأبيض) أي الشيء ذو البياض ، الذي يحمل على الثابع ، واللحس ، والكافور ، ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثاني ، وهو عرض بالوجه الثالث ؛ وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول ، غير مقوم . وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل .

فـ (البياض) هو الحال في محل موضوع . و (الأبيض) لا يحمل على الثابع ،

وقد يقال (جسم) أو (صورة) يمكن أن يعرض فيها أبعاد ، كيف نسبت طولاً وعرضًا وعمقًا ، ذات حدود متعينة .

وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط تكون الحملة محدوداً ، ممسوحاً بالقوة أو بالفعل ، أو أعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها ، لكن كل جزء منها يسمى (جسم) بهذا الاعتبار .

ويقال (جسم) لجوهر مؤلف من (هيول) و (صورة) وهو بالصفة التي ذكرناها فتسمى (جسماً) بهذا الاعتبار .

والفرق بين (الكم) وهذه (الصورة) أن قطعة من الماء والشمع كلما بدللت أشكالها ، تبدل في الأبعاد الخوددة المسوحة ، ولم يبق واحد منها بعينه ، واحداً بالعدد ، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال ، واحدة بالعدد من غير تبدل .
 و (الصورة) القابلة لهذه الأحوال ، هي جسمية .

وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلاً ، كانقلاب (الماء) : (التكاثف) سحاباً ، أو ماء ، أو تخلخل مثلاً الحمد ، لما يستحيل صورته الجسمية ، واستحال إبعاده . ومقداره .
 ولهذا يظهر الفرق :

بين (الصورة الجسمية) التي هي من باب (الكم) .
 وبين (الصورة) التي هي من باب (الجوهر) .

* * *

الجوهر : اسم مشترك :

يقال (جوهر) لذات كل كـ (الإنسان) أو كـ (البياض) فيقال : جوهر البياض وذاته .
 ويقال (جوهر) لكل موجود ، وذاته لا تحتاج في الوجود إلى ذات آخر تقارنها ، حتى يكون بالفعل . وهو معنى قوله : الجوهر قائم بنفسه .
 ويقال (جوهر) لما كان بهذه الصفة ، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه .

ويقال (جوهر) لكل ذات وجوده ليس في موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء .
 وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قوله :
 الموجود لا في موضوع : الموجود غير مقارن الوجود محل قائم بنفسه مقوم له .
 ولا بأس بأن يكون في محل لا يتمقوم المحل دونه بالفعل ؛ فإنه وإن كان في محل ، فليس في موضوع .

ويقال (علم) لكل جملة موجودات متتجانسة ، كفوفهم : (علم الطبيعة) و (علم النفس) و (علم العقل) .
الحركة : كمال أول بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ، وإن شئت قلت : هو خروج من القوة إلى الفعل ، لا في آن واحد .
 وكل تغير عندهم يسمى (حركة) .

وأما حركة الكل فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط ، مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط ، وأسرع منها .

* * *

الدهر : هو المعنى المعقول ، من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله .
الزمان : هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر .
الآن : هو ظرف يشترك فيه الماضي ، والمستقبل من الزمان .
 وقد يقال : إن الزمان صغير المدار عن الوهم ، متصل بالآن الحقيق من جنسه .

المكان : هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من الجسم الحاوي .
 وقد يقال (مكان) للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء يقله .
 ويقال (مكان) بمعنى ثالث ، إلا أنه غير موجود . وهو أبعاد متناهية كأبعاد الممكن يدخل فيها أبعاد المتمكن .
 وإن كان يجوز أن يلفي من غير المتمكن ، كان هو (الخلاء) .
 وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه ، فليس بـ (خلاء) .
الخلاء : بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم ، لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ، وأن يخلو عنه .

ومهما لم يكن هذا موجوداً ، كان هذا الحد شرحاً لاسم .

الملا : هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه .

العدم : الذي هو أحد المبادئ للحوادث ، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه .

فلا ثلوج بياض ، بل يقال (أبيض) ومعناه أنه (شيء ذو) و (أبيض) فلا يكون هذا حملاً مقيناً .

وحركة الحجر إلى أسفل ، عرض بالوجه الأول ، والثاني ، والثالث ، وليس عرضاً بالوجه الرابع ، والخامس ، والسادس .

بل حركته إلى فوق عرض ، بمجموع هذه الوجوه .

وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس ، والرابع .

* * *

الفلك : عندهم جسم بسيط كري غير قابل للكون والفساد ، متحرك بالطبع على الوسط ، مشتمل عليه .

الكوكب : جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه .

* * *

الشمس : كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً ، وأشدتها ضوءاً ، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة .

القمر : هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل ، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة . ولونه الداكن إلى السوداء .

النار : جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً ، متحركاً بالطبع عن الوسط ، يستقر تحت كرة القمر .

الهواء : جرم بسيط ، طباعه أن يكون حاراً رطباً ، مشفاً لطيفاً ، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار ، فوق كرة الأرض .

الماء : جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً ، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء ، فوق الأرض .

الأرض : جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً ، يابساً ، متحركاً إلى الوسط ، نازلاً فيه .

العالم : هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها .

التخلخل : اسم مشترك .

يقال (تخلخل) لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر ، يلزمها أن يصير قوامه أرق .

ويقال (تخلخل) لكيفية هذا القوام .

ويقال (تخلخل) لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد ، فيتخللها جرم أرق منها .

وهذه حركة في الوضع .

والأول في الكم .

ويقال (تخلخل) لنفس وضع أجزاء هذا .

ويفهم حد (التكايف) : من حد التخلخل ، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعانى .

واحدة منها حركة في الكم .

والآخر كيفية .

والثالث حركة في الوضع .

والرابع : وضع .

الاجتياح : وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد .

والافتراق : مقابلة .

المتجانسان : هما اللذان لهم تشابه معاً في الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع .

المداخل : هو الذي يلاق الآخر بكليته ، حتى يكفيهما مكان واحد .

المتصل : اسم مشترك يقال لثلاثة معان :

أحدها : هو الذي يقال له (متصل في نفسه) الذي هو فصل من فصول الكم .

وحده : أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك .

ورسمه : أنه القابل للانقسام بغير نهاية .

والثاني والثالث : هما بمعنى المتصل . .

السكون : هو عدم الحركة فيها من شأنه أن يتحرك ، بأن يكون هو في حالة واحدة ، من :

(الكم) و (الكيف) و (الأين) و (الوضع) زماناً ، فيوجد عليه في آنين .

السرعة : كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير .

البطء : كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل .

الاعتماد والميل : هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهةه .

اللحفة : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع .

القلق : قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع .

الحرارة : كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها اللحفة ، فيعرض أن تجمع التجانسان ، وتفرق المختلطات ، وتحدث .

تخلخلاً ، من باب (الكيف) في (الكيف) .

وتكتافناً من باب الوضع ، فيه .

بتحليله وتصعيده اللطيف .

البرودة : كيفية فعلية تفعل جمعاً بين التجانسان ، وغير التجانسان ، بمحصرها الأجسام ، بتقليلها وعقدها اللذين من باب الكيف .

الرطوبة : كيفية افعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكل الغريب بسهولة ، ولا يحفظ ذلك ، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي يحسب حركة جرمها في الطبع .

البيوسة : كيفية افعالية ، بجسم عسير الحصر والتشكل الغريب ، عسر الترك له ، والعود إلى شكله الطبيعي .

الخشن : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع .

الأملس : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع .

الصلب : هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر .

اللين : هو الجرم الذي يقبل ذلك .

الرنحو : جرم ليس سريع الانفصال .

المشف : جرم ليس له في ذاته لون ، ومن شأنه يرى بتوسيط ما وراءه .

القسم الثالث
ما يستعمل في
الرياضيات

ولما نتكلّم في كتاب (تَهَافُتٌ^(١) الفلاسفة) على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير .
وقد يدخل بعضها في (الإلهيات) و (الطبيعيات) في الأمثلة والاستشهادات ، وهي ستة ألفاظ .

نهاية	ما لا نهاية	والنقطة
والبعد	والسطح	والنقطة
نهاية	وهي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه .	نهاية
ما لا نهاية	هو كم ذو أجزاء كثيرة ، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث لا ينضي .	ما لا نهاية
النقطة	ذات غير منقسمة ، وطاً وضع ، وهي نهاية الخط .	النقطة
الخط	هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة ، وهي نهاية السطح .	الخط
السطح	مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقطعان على قوائم ، وهو نهاية الجسم .	السطح
البعد	هو كل ما يكون بين نهايتين ، غير متلاقيتين ، ويمكن الإشارة إلى جهة ، ومن شأنه أن يتوجه أيضاً فيه نهايات ، من نوع تينك النهايتين .	البعد
والفرق بين بعد ، والمقادير الثلاثة : أنه قد يكون بعد خطى من غير خط ، وبعد سطحى من غير سطح .		والفرق بين بعد ، والمقادير الثلاثة : أنه قد يكون بعد خطى من غير خط ، وبعد سطحى من غير سطح .
مثاله : أنه إذا فرض في جسم ، لا انفصال في داخله ، نقطتان ، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط .		مثاله : أنه إذا فرض في جسم ، لا انفصال في داخله ، نقطتان ، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط .

(١) كتاب التهافت من الإلهيات والطبيعيات، مؤلف قبل جزءه الثالث المفقود المعروف بـ (عيار العلم).

أوهما : من عوارض الكل المتصل ، بالمعنى الأول ، من جهة ما هو كم متصل ، وهو أن المتصلين هما اللذان نهياهَا واحدة .

والثالث : شركة في الوضع ، ولكن مع وضع .
وذلك أن كل ما نهياهَا ونهياهَا شيء آخر واحد بالفعل ، يقال : إنه متصل ، مثل خطئ زاوية .

والمعنى الثالث : هو من عوارض الكل المتصل من جهة ما هو في مادة ، وهو أن المتصلين بهذه المعنى ، هما اللذان نهاية كل واحد منها ملازم لنهاية الآخر ، في الحركة ، وإن كان غيره بالفعل .

مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض ، واتصال الرباطات بالعظم .

وبالجملة : كل ماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل للمماسة .

الاتحاد : اسم مشترك .

فيقال (اتحاد) لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي .

مثل اتحاد (الكافور) و (الثلج) في البياض .

و (الإنسان) و (الثور) في الحيوانية .

ويقال (اتحاد) لاشتراك محولات في موضوع واحد ، مثل اتحاد (الطعم) و (الرائحة) في التفاح .

ويقال (اتحاد) لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة ، كجزئي الإنسان من (البدن) و (النفس) .

ويقال (اتحاد) لاجتماع أجسام كثيرة : إما بالتالي كالمائدة .

وإما بالجنس كالكرسي والسرير .

وإما باتصال أعضاء الحيوان .

وأحق هذا الباب باسم (الاتحاد) هو حصول جسم واحد بالعدد ، من اجتماع أجسام كثيرة ، بطلان خصوصيتها ؛ لأجل ارتفاع حدودها المفردة ، وبطلان استقلالاتها بالاتصال .

التالي : كون الأشياء التي لها وضع ، ليس بينها شيء آخر من جنسها .

التوالي : هو كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينهما شيء من باهتمام .

وكذلك إذا توهם فيه خطأ متقابلان ، كان بينهما بعد ، ولم يكن بينهما سطح ؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح ؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال .

إنما يكون فيه خط إذا كان فيه سطح .

نفرق إذن بين : الطول . والخط .

وبين العرض . والسطح .

لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول ، وليس خط .

والبعد الذي بين الخطتين المذكورين ، هو عرض وليس سطح ، وإن كان كل خط ذا طول ، وكل سطح ذا عرض .

وقد نجز غرضنا من (كتاب الحد) قانوناً وتفصيلاً .

كتاب

أقسام

الوجود وأحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود ، أعني الأقسام الكلية ، والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحظها من حيث الوجود ، وهو المراد بأحكامه .

وقد سبق الفرق :

بين العوارض الذاتية .

والتي ليست بذاتية .

ولواحد الشيء ، أعني محمولاته ، تنقسم : إلى ما يوجد شيء أخص منه .

وإلى ما لا يوجد شيء أخص منه .

فالذى يوجد ما هو أخص منه ينقسم : فيه فصول .

ومنه أعراض ذاتية .

وقد سبق الفرق بينهما .

وبالफصول ينقسم الشيء إلى أنواعه .

وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله .

وقد سبق الفرق بين الفصول ، وبين الأعراض العامة .

وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التي واحد منها جوهر ، وتسعة أعراض ،

كما سبق جملتها ، يشبه الانقسام بالفصل ، وإن لم تكن بالحقيقة .

كذلك إذ ذكرنا في تحقيق الفصل ، ودخوله في الماهية ، ما يخرج هذه الأمور

عن الفصول ، كما خرج الوجود ، والشيء ، عن الأجناس ، وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح .

وأنقسامه إلى :
 ما هو بالقوة والفعل .
 وإلى الواحد والكثير .
 والمتقدم والمتاخر .
 والعام والخاص .
 والكلي والجزئي .
 والقديم والحدث .
 والتام والناقص .
 والعلة والمعلول .
 والواجب والممکن .
 وما يجري مجرها .

يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية ؛ فإن هذه الأمور لا تلحق الموجود لأمر أعم منه ؛ إذ لا أعم من الوجود .
 ولا لأمر أخص منه ، كالحركة ؛ فإنها تلحق الموجود ، من حيث كونه جسما ، لا من حيث كونه موجوداً .

 ومقصودنا من النظر في هذا ينقسم إلى قرين :

الفن الأول

في أقسام الوجود ، وهي عشرة أنواع في نفسها .
 ثم يكون أمرها في النفس - أعني العلم بها - أيضا عشرة متباعدة ؛ فإن العلم معناه : مثال مطابق للمعلوم ، كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء .
 فيكون لها عشر عبارات ؛ إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس ، المطابقة

للأشياء الخارجية .

وذلك الألفاظ هي :

والكيف	والكم	الجوهر
ومتى	والآين	المضاف
وأن ينفع	وله	الوضع

* * *

وأن ينفع

فهذه العبارات أوردتها المنطقيون ، ونحن نكشف معنى كل واحد منها ، وبعد الإحاطة بالمعنى ، فلا مشاحة في الألفاظ .

القول في الجوهر

اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى :
 الجوهر
 والعرض

واسم كل من الجوهر والعرض مشارك كما سبق ، ولكننا نعني الآن من جملتها شيئاً واحداً ، فنريد : (الجوهر) الموجود لا في موضوع .

ونريد : (الموضوع) المخل القريب الذي يقوم بنفسه ، لا بتقديمه الشيء الحال فيه ، كاللون في الإنسان ، بل في الجسم ؛ فإن ماهية الجسم لا تتقدّم : (اللون)
 بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته .

لا كصورة المائية في الماء ؛ فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء ، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه ، لا كالحرارة والبرودة ، إذا فارقت الماء ؛ فإن الماهية لا تتبدل .

فإنما إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو ؟ قلنا : هو ماء .
 وإذا سئلنا عن الهواء ، لم نقل : إنه ماء .

وإن أوردنا ثم قلنا : ماء حار ، أبارد ، ولم نورد هنا ، فنقول : ماء قد تخلخل وانتشر ؛ فإن صورة المائة قد زالت .

والمتكلمون أيضاً ، يسمون هذا أيضاً عرضاً ؛ فلأنهم يعنون بالعرض ما هو في محل . وهذه الصورة في محل . والاصطلاح لا ينبغي أن ينماز في فيه ؛ فلكل فريق أن يصطلح في تخصيص العرض بما يريد . ولكن لا يمكن إنكار الفرق .
بين الحرارة بالنسبة إلى الماء ، التي تزول عند البرودة .

وبين صورة المائة التي تزول عند انقلابه هواء ؛ فإن الزائلها هنا يبدل المذكور في جواب ما هو .
والزائل ثم لا يبدل .

والجواهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل ؛ فصورة المائة ليس جوهراً .

وعلى اصطلاح الفلسفية عبارة عما ليس في موضوع ، فالصورة عندهم جوهر .
والمعنى المشترك بين (الماء) و (الهواء) إذا استحال الماء هواء ، يسمى عندهم أيضاً جوهراً ، وهو (الميول) .

فإذا فهم معنى الموضوع ، فالفرق بينه وبين المحمول ، أن الجواهر ينقسم إلى ما ليس في الموضوع ، ولا يمكن أن يكون محمولاً .
وإلى ما ليس في موضوع ، ويمكن حمله على موضوع .

وال الأول : هو الجواهر الشخص ، كزيد ، وعمرو .

والثاني : هو الجواهر الكلية كالإنسان ، والجسم ، والحيوان .
فإذا نشير إلى موضوع ، مثل زيد ، ونحمل هذه الجواهر عليه ، ونقول :
زيد إنسان ، وحيوان ، وجسم .

فيكون المحمول جوهراً ، لا عرضاً ؛ إلا أنه محمول عرف ذات الموضوع ، وليس خارجاً عن ذاته ، لا كالعرض ، إذا حمل على الجواهر ؛ فإنه يعرف به شيء خارج عن ذات الموضوع ؛ إذ البياض يحمل على الجواهر ، وهو خارج عن ذات الجواهر ؛ ولذلك لا يحمد هذا الموضوع بمحى المحمول ؛ إذ نقول في حد البياض :
إنه لون يفرق البصر ، ولا يحمد به الموضوع .

وأما الإنسان ، والحيوان ، والجسم ، ونظائرها ، فنحملها على شخص زيد ، وتتحد هذه الجواهر بحد ، وهو بعينه حد الموضوع ؛ إذ نقول لزيد : إنه حيوان ، ناطق ، مائب . أو هو جسم ، ذو نفس ، حساس ، متحرك بالإرادة .

فبهذا يتبين الفرق بين :
الجواهر الكلية .
والجواهر الجزئية .

وأما الأعراض فجملتها في موضوع ، ولكنها تنقسم :
إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه .
وإلى ما لا يحمل على موضوع .

فالحمل على موضوع ، هي الأعراض الكلية ، كاللون مثلاً ؛ فإنه يحمل على البياض والسوداد وغيره ، فيقال :

البياض لون .
والسوداد لون .

وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها ، ككتابة زيد ، وبياض شخص ؛
إذا لا يمكن أن يحمل على شيء ، حتى يقال : هو كتابة زيد ، أو بياض شخص .
وإذا قلت : زيد كاتب ، أو أبيض ؛ لم يكن ذلك محلاً للبياض ، بل معناه :
هو ذو كتابة .

ومهما قلنا : هو ذو إنسان ، لم يكن الإنسان محمولاً .
وكذا إذا قلنا : ذو بياض .

فإذن الشيء إنما يمكن أن يكون محمولاً ، باعتبار كونه كلياً ، عرضاً كان أو جوهراً .

ومهما كان شخصاً لم يكن محمولاً ، عرضاً كان أو جوهراً .
وسيأتيحقيقة معنى الكلي ، في أحکام الوجود .

فإن قيل : فالجواهر الكلية أولى بمعرفة الجوهريّة ، أم الشخص ؟

قلنا : الجواهر الكلية – على ما سيأتي – قوامه بالشخصيات ؛ إذ لو لاها لم تكن

الكليات موجودة ؛ فالشخص في الرتبة متقدم عليه ، لكن الشخص في صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكل ، ولا يفتقر في الوجود إليه .

وتحقيق هذا عند بيان معنى الكل .

فإن قيل : فما أقسام الجوهر ؟

قلنا : إذا أريد بهذا الجوهر ، القائم لا في محل فقط ، أو القائم لا في موضوع ، انقسم إلى جسم ، أعني إلى متحيز .

وغير متحيز .

والجسم ينقسم إلى :

مغتند

وغير مغتند .

والمعنى ينقسم إلى حيوان :

إلى حيوان

وإلى غير حيوان .

والحيوان ينقسم إلى ناطق :

إلى ناطق

وغير ناطق .

وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها ، على اختلاف أصنافها ، وينفصل كل نوع بفصل يخصه ، وإن كنا لا نشعر به .

وغير المعندي يدخل فيه :

السماء والكواكب

والعناصر الأربع

والمعادن كلها .

فهذه أقسام الجوهر .

* * *

وذهب أكثر المتكلمين أن الجوهر المتجيزة كلها جنس واحد ، وإنما تختلف بأعراضها ؛ إذ للجسم ماهية واحدة ، وهو كونه متحيزاً مُؤتلفاً .
فكونه حيا ، معناه : قيام العلم والحياة به .

* * *

والفلاسفة يقولون : إن هذه الجوهر مختلفة في نفسها باختلاف حدودها ،

وأن الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التي يتبدل ماهيتها يتبدل جواب ما هو ، ويوجب اختلافاً في تحقيق الذات .

وتحقيق الحق في هذين المذهبين ليس من غرضنا ، بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه .

وقد حان القول في الكمية والمقدار .

الكم

اعلم أن الكم عرض ، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزء ، والمساواة والتفاوت ، لذاته .

فـ (المساواة) وـ (التفاوت) وـ (التجزء) من لواحق الكم ؛ فإن الحق غيره فهواسطه ، لا من حيث ذات ذلك الغير .

وهو ينقسم إلى :

الكم المتصل

والمنفصل .

أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاها .
كالنقطة للخط . .

والخط للسطح .

والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل .

والمنفصل ينقسم :

إلى ذي وضع

إلى ما ليس بذى وضع .

وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال ، وثبات ، وتساوق في الوجود معا ، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منها ، أنه أين هو من الآخر ؟
فن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط ، كالخط .

القول في الكيفية

والمعنى بها المبئات التي بها يحاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص ،
إذا قال : كيف هو ؟
واحترزنا بالأشخاص عن الفضول ؛ فإن ذلك يذكر في السؤال عن الميز
للسوى بأى شيء هو ؟
وبالجملة هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه
نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة في أجزائه .
وهذان الفصلان للاحتراز عن (الإضافة) و (الوضع) كما سيأتي .

ثم هذه الكيفية تنقسم :
إلى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم ، كـ « التربع لـ (السطح) »
و (الاستقامة) لـ (الخط) .
و (الفردية) لـ (العدد) .
وكذا الزوجية .

وأما الذي لا يختص بـ (الكم) فينقسم :
إلى المحسوس .

أما المحسوس فهو الذي ينفعل عنه المحسوس ، أى يحدث فيها آثاراً منها ،
كاللون ، والطعم ، والحرارة ، والبرودة ، وغير ذلك ، مما يؤثر في الحواس الحسوس .
فما يكون من جملة ذلك راسخاً ، يسمى (كيفيات انتقالية) كـ (صفرة
الذهب) و (حلوة العسل) .

وما كان سريعاً الزوال كـ (حمرة الخجل) و (صفرة الوجل) يسمى (انتفالاً)

وأما غير المحسوس فينقسم :
إلى الاستعداد لأمر آخر .

ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين ، على قوائم ، وهو السطح .
ومنه ما يقبل في جميعها ، على قوائم ، وهو الجسم .
والمكان : أيضاً ذو وضع ؛ لأن السطح الباطن من الحاوي ؛ فإنه يحيط
بالحاوي ، فهو مكانه .

وفريق يقولون : مكان الماء من الآنية الفضاء الذي يقدر خلاء صرفاً ، لو فارقه
الماء ، ولم يخلفه غيره .
وهذا أيضاً – عند القائل – من جملة الكم المتصل ؛ فإنه مقدار يقبل الانقسام ،
والمساواة ، والتفاوت .

وأما الزمان : فهو مقدار الحركة ، إلا أنه ليس له وضع ؛ إذ لا وجود لأجزاءه
معاً ، وإن كان له اتصال ؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحددان بطرف (الآن) .

وأما المنفصل : فهو الذي لا يوجد لأجزائه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل شيء
مشترك يتألق عنده طرفاً ، كالعدد ، والقول ؛ فإن العشرة مثلاً ، لا اتصال لبعض
أجزائها بالبعض . فلو جعلت خمسة من جانب ، وخمسة من جانب . لم يكن بينهما
حد مشترك يجري النقطة من الخط ، والآن من الزمان .

والأقوايل أيضاً ، من جملة ما يتعلق بالكمية ؛ فإن كل ما يمكن أن يقدر
بعض أجزائه ، فهو ذو أقدار ؛ إذ العشرة يقدرها الواحد بعشرين ، والاثنان بخمسة
وما من عدد ، إلا ويقدر بعض أجزائه .

وكذلك الزمان ؛ فإن الساعة تقدر الليل والنهار .
والليل والنهار يقدر بهما الشهور .
وبالشهر نسبة .

وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال .
فكذلك الأقوايل تقدر بعض أجزائها ، كما يقدر في العرض ؛ إذ به تعرف
الموازنة ، والمساواة ، والوحدة ، والتفاوت .
فهذه أقسام الكمية .

وإلى كمال لا يكون استعداداً لغيره .

أما الاستعداد فالذى للمقاومة .

و (الانفعال) يسمى (قوة طبيعية) كـ (المصاححة) و (الصلابة) و (قوة الذاكرة) و (المصارعة) .

وإن كان استعداداً لـ (عسر الفعل) و (سهولة الانفعال) سمى (ضعفاً) يعني نفي القوة . كـ (المراضية) و (اللين) .

وفرق :

بين (الصحة)

فإن (المصالح) قد لا يكون صحيحاً ، و (المراض) قد يكون صحيحاً .

* * *

وأما الكلمات التي لا يمكن أن تكون استعداداً لكمال آخر ، وتكون غير محسوسة بذاتها ، كـ (العلم) و (الصحة) .

فما كان منها سريع الزوال ، سمى (حالات) كـ (غضب الحليم) و (مرض المصحاح) .

وما كان ثابتاً ، سمى (ملائكة) كـ (العلم) و (الصحة) ، أعني العلم الثابت ابطول الممارسة ، دون علوم (الشادى) التي هي معرضة للزوال ؛ فإن العلم كيفية للتنفس غير محسوسة .

القول في الإضافة

وهو المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شيء آخر ، ليس له وجود غيره أبلته ، كـ (الأبوبة) بالقياس إلى (البنوة) لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كـ (الإنسانية) مثلاً .

وتميز هذا المعنى عن (الكيف) و (الكم) لا خفاء به .

* * *

فهذا أصله .

وأما أقسامه : فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة فلأنها تعرض :

والأعراض

للجواهر

فإن عرضت لـ (الجواهر) حدث منه :

(الأب) و (الابن)

و (المولى) و (العبد) . ونظائرها .

وإن عرضت في (الكم) حدث منه :

(الصغير) و (الكبير) .

و (القليل) و (الكثير) .

و (النصف) و (الضعف) .

ونظيره .

وإن عرضت في (الكيفية) كانت منه :

(الملائكة) و (الحال)

و (الحس) و (المحسوس) .

و (العلم) و (المعلوم) .

وإن عرضت في الأين ظهر منه .

(فوق) و (أسفل)

و (قدام) و (تحت)

و (يمين) و (شمال)

وإن عرضت في (المتى) حصل منه :

(السريع) و (البطىء)

و (المقدم) و (المتأخر)

وكذلك باقى المقولات .

وإذا قلت : اليد يد الإنسان ، لم يمكن أن تقول : الإنسان إنسان لليد ، بل ينبغي أن يقال :

اليد لدى اليد ، حتى ينقلب بطريق التكافؤ .

ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعي اتحاد جهة الإضافة ، حتى أن يؤخذ جمِيعاً بالفعل ، أو جميعاً بالقوة ، وإلا ظن تقدم أحدهما على الآخر .

* * *

ومن خواص الإضافة أنه إذا عرف أحد المضافين محصلاً به ، عرف الآخر أيضاً كذلك ، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر ، لا قبله ولا بعده .

وربما يظن أن (العلم) و (المعلوم) ليسا متساوين ، بل المعلوم متقدم على العلم ، وليس كذلك ، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً .

مع كون العلم في نفسه .

ومع كون الذات عالماً .

بلا ترتيب .

لَا أن يوجد المعلوم ، والمحسوس ، معلوماً ومحسوساً ، بالقوة لا بالفعل ، فيكون متقدماً على العلم بالفعل ، ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة .

القول في الأين

والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه ، كقولك في جواب (أين زيد؟) إنه في السوق ، أو في الدار .

ولستنا نعني به أن الأين (البيت) ، بل المفهوم من قولنا (في البيت) هو العرض له .

ولكل جسم أين ، ولكن بعضها بين ، كما للإنسان ، واحد العالم ، وبعضها يعلم على تأويله ، كما بحملة العالم ؛ فإنه له أين على تأوييل .

فكـل جـسـم لـه أـين خـاص قـرـيب ، وأـينـات مـشـركـة تـشـتمـل عـلـيه ، بـعـض أـصـغـرـ

وتنقسم بنحو آخر من القسمة .
إلى ما يختلف فيه اسم المضافين :

ك (الأب) و (الابن)

و (الولي) و (العبد)

وإلى ما يتافق فيما الاسم

ك (الأخ) مع (الآخر)

و (الصديق) و (الجار)

وإلى ما يختلف بناء الاسم ، مع اتحاد ما منه الاشتغال .

ك (الملك) و (المملوك)

و (العلم) و (المعلوم)

و (الحاس) و (المحسوس)

ومهما لم يوجد المضاف ، من حيث هو مضاد ، سقطت الإضافة ؛ فإن (الأب) إنسان ، فهو باعتبار كونه إنساناً ، غير مضاد ، بل الدال على إضافته لفظ الأب .

وأمارة اللفظ الدال على الإضافة ، التكافؤ من الجانبين

فإن (الأب) أب لـ (الابن) و «ابن ابن لـ (الأب)»

ولو قيل (الأب) أب للإنسان ، لم يمكن أن يقال :

الإنسان إنسان للأب .

ولو قيل : السكان سكان لدى السكان ، أمكنته أن تقول :

وذو السكان ، هو ذو سكان ، بالسكان ، مهما لم يكن لدى السكان – وهو

أحد المضافين – اسم خاص ، كما تقول :

ـ (اليد) يـد .

وذو (اليد) ذو يـد ، بـالـيد .

فلو قلنا : السكان سكان للنورق ، لم ينقلب لأنـه ليس لـكل ذورـق سـكان ،
فيكون المضاف إليه ، غير مذكور فيه اللـفـظ الدـال على الإـضـافـة .

فزمانه الأول : هو الذى يغلف وجوده ، وانطبق عليه غير منفصل عنه .
وزمانه الثانى : هو الزمان المحدود الأعظم الذى نهاية الأول جزء منه ، مثل أن يكون الحرب فى ست ساعات من يوم . . . من شهر . . . من سنة .
فتلك الساعات الست هى الزمان الأول المطابق .

الحرب في السنة الفلانية .

ومساواة الزمان لوجود الشيء ، غير . تقدم الزمان له ؛ فإننا نعني بـ (المساواة) المنطقي ، وذلك قد يكون ب نهايات الزمان الذي ينقسم .

المقدار جواب لأسائل عن ذلك : (كم) كما يقال :
كم عاش فلان ؟
فيقال : مائة سنة .
فالإمام مقدار .

وإذا قيل : كم دامت الحرب ؟
فيقال : سنة .

فهذا مطابق لا مقدم . فقد يكون المطابق متداً ، ولكن ليس من شرطه الامتداد .
ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام .

القول في الوضع

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة : بالانحراف . والموازاة . والجهات . وأجزاء المكان ، إن كان في مكان يقله ، كالقيام والقعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ؛ فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير نسبة الأعضاء ؛ إذ الساق يبعد من الفخذ في الانتصب ، وفي القعود وقد تضاما . وإذا مد رجله مستلقيا ، فوضع أجزائه كوضعه ، إذا انتصب . ولكن بالإضافة

من بعض ، وأقرب إلى الأول ، مثل زيد وهو في البيت ؛ فإن أينه القريب مقدر
الهواء الحبيط به الملائكة سطح بدنها ، ثم البلد ، ثم المعمور من الأرض ؛ ولذلك
يقال : هو في البيت ، وفي البلد ، وفي المعمور ، وفي الأرض ، وفي العالم .

وأما أنواع الأين :

فنهما ما هو أين بذاته .

ومنها ما هو أدنى وضاؤ.

نالنہ اُ نہ نہ

فالدى هو اين بذاته ، كقولنا :

فِي الدَّارِ . وَفِي السُّوقِ .

وَمَا هُوَ أَيْنٌ بِالإِضَافَةِ، فَهُوَ مُثَلٌ؛

卷之三

فون . واسفل ، ويكتنفه ، ويسرة ، وح

، وعلى ، وما أشبه ذلك

ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ، ما لم يكن له أين بذاته . فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته ، إن كان معنى كونه فوقا ، فوقية زمانية .

القول في متى

وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوي وجوده ، وتنطبق نهياته على
نهاية وجوده ، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه . وبالجملة : فما يقال في
جواب متى :

والزمان المحدود هو الذى حد بحسب بعده من الآن ، إما فى الماضى أو المستقبل وذلك إما باسم مشهور كقولك : أمس ، وأول من أمس ، وغداً ، والعام

ولما بحادث معلوم بعد من الآن ، كقولك : على عهد الصحابة ، وقت
هجرة .

والزمان المحدود إما أول ، وإما ثان له .

أو على بعضه ؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال الماء به المنطبق عليه .
ثم منه ما هو طبع ، كالخالد للحيوان ، والخف لالسلحفاة .

ومنه ما هو إرادى ، كالقمح ، للإنسان .

وأما الماء في الإناء ، فليس من هذا القبيل ؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء ،
أ. الماء

فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات ، بل في مقوله (الأين) والله أعلم .

القول في أن يفعل

معناه : نسبة الجواهر إلى أمر موجود منه في غيره ، غير باق الذوات ؛ بل لا يزال يتتجدد .

كـ (التسخين) وـ (التحديد) وـ (القطع)

فإن البرودة ، والسخونة ، والانقطاع ، الحاصلة بالثلج ، والنار ، والأشياء الحارة في غيرها ، لها نسبة إلى أسبابها ، عند من اعتقد أسباباً في الوجود .

فذلك النسبة من جانب السبب ، يعبر عنه بـ (أن يفعل) إذا قال : يسخن ، ويرد .
ومعنى (يسخن) يفعل السخونة .

ومعه (يرد) يفعل البرودة .

فهذه النسبة هي التي عبر عنها بهذه العبارات.

وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً ، مجاز ؛ إذ كان يرى الفعل مجازاً ، في
كما من لا اختيار له . ولكن لا ينك مع ذلك نسبة لأجلها يصدق قوله : سخنته

فلا مضايقة في العادات . ، فتلك النسبة جنس من الأعراض ، غير أنه : (الفعل) أو بغيره .

القول في الأنفعال

وهو نسبة الجوهر المغير إلى السبب المغير ، فإن كل (منفصل) فعل فاعل . وكل (متصل) أو (متبرد) فعل (مسخن) و (مفرد) بحكم العادة المطردة ، عند أهل الحق.

لـى الجهة والمـكان ، يـختلف إـذا كـان الرـأس فـوق السـاق ، وـليس ذـلك إـعـنـد الاستـلـقـاء .

ومهما مشى الإنسان ، فالوضع لا يتغير عليه ، والمكان يتغير ، فليس الوضع هو تبدل المكان .

والوضع قد يكون للجسم بالاخصافة إلى ذاته ، كأجزاء الإنسان ؟ فإنه لو لم يكن جسم غيره ، لكان وضع أجزائه معقولا .

وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر ، وذلك في أينه الذي يثبت له بالإضافة من فرق ، مفتح ، مفتوح ، مسلط ، مفطح ،

وَلَا كَانَتِ الْأُمَكْنَةُ ضَرِبَيْنِ :

وُضُرِبَ بِالإِضْفَافَةِ

صار الوضع أيضاً ضربين .

لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة ، مالم يكن له وضع يذاته .

ولما كان المكان الذي بذاته ، لا بالإضافة ، ضر بين :

ضرب هو للجسم أول خاص
وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره

صار له وضعه أحياناً بالقياس إلى مكانه الأول الخاص.

وأحياناً إلى مكانه الثاني المشترك له ولغره ، وآفاقه .

لأن لكل إنسان موضع من القطبين مثلاً، ومن الآفاق:

ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال . وبحركته يبدل في الوضم فقط ، لا في المكان .

القول في العرض، الذي يعبر عنه و (له)

وقد يسمى : (الجلد) ولا مثل هذا : (المتقل) و (المتسلح) و (المطلس)
فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم ، المنطبق على جمجم بسيطه

وبحكم ضرورة الجملة عند المعتزلة والفلسفه .

والانفعال على الجملة تغير ، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية ، مثل تصوير الشعر من السواد إلى البياض ؛ فإنه غيره الكبر على التدريج ، وصيরه من السواد إلى البياض قليلاً قليلاً بالتدريج .

ومثل تصوير الماء من البرودة إلى الحرارة ؛ فإنه حينما يتسخن الماء يحسّر عنه البرودة قليلاً قليلاً ، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً على الاتصال ، إلا أن ينقطع سلوكه فيقف ، فهو في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها ، فليس حالته مستقرة في وقت السلوك .

وعلى الجملة لا فرق بين قوله : (ينفعل) وبين قوله (يتغير) .
 وأنواع التغير كثيرة ، وهي أنواع الانفعال بعينه .

* * *

فهذه هي الأجناس العالمية للموجودات كلها .
وقد جرى الرسم بمصرها في هذه العشرة .

فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين ؟ أو عليه برهان ؟
قلنا : التقليد شأن العميان . ومقصود هذا الكتاب أن تذهب به طرق البرهان ،
فكيف يقنع فيه بالتقليد ، بل هو ثابت بالبرهان .

ووجهه : أن هذا الحصر فيه ثلاثة دعاوى .
إحداها : أن هذه العشرة موجودة . وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ،
كما فعلناه .

والآخرى : أنه ليس في الوجود خارج منها ، وعرف ذلك بأن كل ما أدركه
العقل ، ليس يخلو من :
جوهر .

أو عرض
وكل جوهر ينطلق عليه عبارة ، أو يختلّج به خاطر ، فممكن إدراجه تحت
هذه الجملة .

وأما أنه ليس يمكن أن يقتصر على تسعه ، فطريق معرفته أن تعرف تباين
هذه الأقسام بما ذكرناه في اختلافها . فيتم العلم بهذه الدعاوى ، بهذه الجملة .

نعم لا يبعد أن يتشكل ناظرك وجه مبaitة قسم لقسم حتى يتبع عليه وجه الفرق :
بين الإضافة المضمة .

وبيّن النسبة إلى المكان .
أو نسبة الانفعال .

لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة ، ولكن فيها وراء النسبة شيء .
ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين :

كم لا يبعد أن يتشكل في عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أوذاك ؟
كم يتشكل ناظرك في الفرق :

بين نسبة الجوهر إلى مكانه .

وبيّن نسبةه إلى جوهر بطريق المحاذاة .

وذلك إنما يعرض من حيث يكون اسم صفة ، ويكون كونه في المكان من حيث هو مضاف ، ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة ، بغير إضافة ، حتى يتتكلّف فيوضع له اسم الآرين ، ويوضع للوقوع في الزمان اسم (متى) .
فهما كان اسمه الدال عليه ، من حيث هو مضاف ، هو الذي جعل اسمه الدال عليه ، من حيث هو صفة ، اتّعرض لهذا الشك ، ويكون هذا تقسيراً من وضع الأسماى .

وكذلك قد يعرض في هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه ، من حيث هو مضاف ، وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات ، لا من حيث هي مضافة ، فيظن أن الجنس إضافة ، ويعجب أن الجنس قد يكون من مقوله المضاف ، ويكون النوع من مقوله أخرى . وسيبه ما ذكرنا .

وإن تشكيك في التكاليف والتخلخل ، أنه من مقوله الكيفية أو من مقوله الوضع . وانتشأ الشك من اشتراك الأسماء هنا ،
فإن التخلخل أن تبتعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض لتخللها أجسام غريبة
من هذا أو غيره .

والتكاليف معناه : تقارب أجزاءه بالتباعد حتى ينحصر ما فيه من هواء ، فيسْيل
من خاله ، فتقرب أجزاؤه ، وتناس .

إما أن يكون كالجزء من المعلول ، مثل (الخشب) و (صورة السرير) للسرير .
أو لا يكون كالجزء .
فالذى يكون ^{لأن} كالجزء .

قد لا يجُب عن وجوده وجود المعلول بالفعل ، ويسمى (عنصر) وهو ك (الخشب) للسرير .
وقد يجُب عن وجوده لا ^{لأن} مَحالة وجود المعلول بالفعل ، وهو صورة السرير .
ويسمى العنصر (علة قابلية) .
والصورة (علة صورية) .
والذى ليس ^{لأن} كالجزء ينقسم :
إلى ملائكة .
إلى مباین للمعلول .
والملاقي ينقسم :
إلى ما يكتسب صفة من المعلول ، فينبع عنه ، وهو ك (الموضوع) لـ (العرض)
إذا يقال :
الموضوع : حار ، وبارد ، وأسود ، وأبيض .
وإلى ما يكون بالعكس منه ، وهو أن يكون (المعلول) يكتسب النعوت من
(العلة) فينبع المعلول بالعلة ، وهو كصورة (المائة) للمادة المشتركة بين (الماء)
و (الهواء) عند الاستحلالية .
وقد يسمى ذلك المشترك (هيول) . ولا مشاحة في إطلاق هذا الاسم وإبداله .
وأما المباین : فينقسم :
إلى ما منه الوجود ، وليس الوجود لأجله ، وهو العلة الفاعلية ، ك (النجار)
لـ (السرير) .
وإلى ما لأجله وجود المعلول ، وهو العلة (الغائية) كـ (الصاوح) لـ (الخلوس)
لـ (الكرسي والسرير) .
والعلة الأولى : هي الغائية ، ولو لاها لما صار (النجار) نجاراً .
وكونه علة ، سابقة سائر العلل ؛ إذا بها صارت العلل عللاً . وجودها
متأخر عن وجود الكل . وإنما المتقدم (عليتها) .

الفن الثاني

في

انقسام الوجود بأعراضه الذاتية

إلى أصنافه وأحواله

مثل كونه (مبدأ) و (علة) و (معلولاً) .
وانقسامه إلى ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .
وإلى القديم والحادي .
والقبل والبعد .
والمنقدم والمتأخر .
والكلى والجزئي .
وال تمام والناقص .
والواحد والكثير .
والواجب والممكن .

فإن هذه العوارض تثبت للموجود ، من حيث هو موجود ، لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه ، ككونه جسماً ، أو عرضاً ، أو غيرهما .

القول

في

الانقسام إلى العلة والمعلول

وانتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة

و (المبدأ) اسم لما يكون قد استلم وجوده في نفسه :
إما عن ذاته .
إما عن غيره .

ثم يحصل منه وجود شيء آخر ، يتقوم به ، ويسمى هذا علة بالإضافة إلى
ما هو مبدأ له ، ثم لا يخلو :

والعلة أبداً أشرف من القابل ، لأن الفاعل مفید ، والقابل مستفید .

ثم العلة :

قد تكون بالذات .

وقد تكون بالعرض .

وقد تكون بالقوه .

وقد تكون بالفعل .

وقد تكون قريبة .

وقد تكون بعيدة .

وقد سبقت أمثلتها .

القول

في

الأنقسام إلى ما هو بالقوه ، وإلى ما هو بالفعل

الموجود :

قد يقال : إنه بالفعل .

وقد يقال : إنه بالقوه .

واسم (القوه) قد يطلق على معنى آخر ، فيتبس : (القوه) التي تقابل (ال فعل) .

فليقدم بيانيها :

إذ يقال :

قوه مبدأ التغير .

إما في المفعول ، وهو القوه الانفعالية .

وإما في الفاعل ، وهو القوه الفعلية .

ويقال لما به يجوز من الشيء ، فعل ، أو انفعال .

وما به يصير الشيء مقوماً للآخر .

ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً .

فإن التغير لا يخلو من الضعف .

وقوه المفعول قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين ، كقوه (الماء) على قبول الشكل ، دون حفظه ، بخلاف الشمع ، الذي فيه قوه القبول والحفظ جمياً .

وقد يكون في الشيء قوه انفعالية بالإضافة إلى الضدين . كقبول (الشمع) ل (التسمخين) و (التبريد) .

وكذلك قوه الفاعل متوجه إلى شيء واحد معين : كقوه (النار) على (الإحراق) فقط . وقد توجه نحو أشياء كثيرة ، كقوه الحناريين على الأمور المختلفة .

وقد يكون في الشيء استعداد لأمور ، ولكن بعضها يتوسط البعض ، كقوه (القطن) على قبول (صورة الغزل ، والثوبية) .

وقد يسمى الناظر في لفظ القوه ، ويتبس عليه القوه بهذا المعنى ، بالقوة التي تذكر بإزاء الفعل .

والفرق بينهما ظاهر ، من أوجه :

الأول : أن القوه التي بإزاء الفعل ، تنتهي مهما صار الشيء بالفعل .
والقوه الأخرى تبقى موجودة ، في حالة كونها فاعلة .

الثاني : أن القوه الفاعلة ، لا يوصف بها إلا المبدأ الحرك .
والقوه الثانية يوصف بها في الأكثر ، الأمر المفعول .

الثالث : هو أن الفعل الذي بإزاء القوه الفاعلة ، معناه :
نسبة استهالة ، أو كون ، أو حركة .

إلى مبدأ لا ينفع بها .

والفعل الذي بإزاء القوه الأخرى يوصف بها كل شيء ، من قبيل الموجودات الحاصلة ، وإن كان :

انفعلا ، أو حالا

لا فعلا ، ولا انفعلا .

فإن قيل : قولكم : إن الشيء بالقوه لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء ، وقبول الحال له ، وهذا مفهوم .

وأما القوة الأخرى ، التي هي فاعلة ، كقوة النار على الإحراق ، كيف يعرف بها من يرى أن النار لا تحرق ، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق ، عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً بحكم إجراء الله تعالى العادة .

قلنا : عرضتنا لما ذكرنا ، شرح معنى الاسم ، لا تحقيق وجود المسمى ، وقد نهينا على وجه تحقيق الحق فيه ، في كتاب (تِهَافِتُ الْفَلَاسِفَةِ) (١) . والغرض ألا تلتبس إحداها بالآخرى ، إذا استعملهما معتقد ذلك .

القول

في

انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث

والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك :
بين القديم بحسب الذات .
 وبين القديم بحسب الزمان .

فالذى بحسب الزمان ، هو الذى لا أول لزمان وجوده .
وأما الذى بحسب الذات ، فهو الذى ليس لذاته مبدأ وعلة ، هو به موجود .
والشهور الحقيق هو الأول .

والثانى كأنه مستعار من الأول ، وكأنه مجاز ، وهو من اصطلاح الفلسفه .
وبهذا الاشتراك يشترك الحادث أيضاً .

فالحادث بحسب الزمان : هو الذى لزمان وجوده ابتداء .
 وبحسب الذات : هو الذى لذاته مبدأ هي به موجودة .
 والعالم عند الفلسفه حادث بالمعنى الثانى ، قديم بالمعنى الأول .

(١) قيماً كتاب (تِهَافِتُ الْفَلَاسِفَةِ) من (الإلهي والطبيعي) سابقان على قسم المنطق منه المسمى (عيار العلم)

وصانع العالم قديم على التأوليين جميماً .
 وتسميمهم العالم حادثاً، بتأوّلهم ، مجازاً مخصوصاً؛ إذ هو المفهوم الكائن بعد أن لم يكن ،
 والعالم عندهم ليس كائناً ، بعد أن لم يكن .

ومن تأوّلاتهم ، قوله :

إن للعالم نسبة إلى طبيعة الوجود .

ونسبة إلى العدم .

والوجود حاصل له ، لا من ذاته بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ،
 لكان له من ذاته (١) العدم .

وما للشيء من ذاته ، قبل ما للشيء من غيره ، قبلية بالذات ، فالعدم له قبل
 الوجود .

فهذا هو التأويل .

وهو تكافٍ من الكلام ، في إطلاق لفظ ، وليس ينكر عليهم تركهم لفظ

(١) في نفسى شيء من قوله : (العالم من ذاته من العدم) فإن شأن المكن لا يكون إلى العدم أقرب منه إلى الوجود ، ولا إلى الوجود أقرب منه إلى العدم ، فلا يعدم إلا بسبب من خارج ذاته ، ولا يوجد إلا بسبب من خارج ذاته .

هذا هو المقرر بالنسبة لـ (المكن) .

ويبدو لي أنه بعد تسلیم هذا المقرر يقع الباحثون في المكن ، في تورطات تتنافى مع هذه المقرارات التي يسلموها ، والتي لا سبيل إلى إنكارها .

فن ذلك : قوله : (والوجود حاصل له لا من ذاته ، بل من غيره ، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير ،
 لكان له من ذاته العدم) .

قولهم : (لكان له من ذاته العدم) يتنافى مع ما هو مقرر ، من أنه لا أرجحية للوجود على العدم ،
 ولا للعدم على الوجود ؛ بالنسبة لذات المكن .

ثم جعل العدم ذاتياً له ، يدخله في عداد المستحيل الذاق : فإن المستحيل الذاق هو ما يكون له من ذاته العدم .

كذلك قوله : إن علة وجود المكن علة وجودية ، وعلة عدم المكن ، هي عدم علة الوجود ؛ فإن اعتبار علة العدم هي عدم علة الوجود ، يرجع إلى أن العدم له من ذاته ، وقد يبين ما في هذا من مناقضة لما هو مقرر بشأن (المكن) .

وعندى أنه ينبغي أن يعاد النظر في الاصطلاحات الخاصة بالملكن .

نعم لقد كنت نسخ من شيوخنا قديماً قوله : الأصل في الأشياء العدم .

ولكن اعتباراً لعدم كون العدم أحق بذات المكن من الوجود ، يتنافى مع ما هو مقرر بشأن المكن من أنه في مرتبة وسطى بين الوجود والعدم ، لا ينتقل منها إلى هذا أو إلى ذاك إلا بغير أجنبي خارج عن ذات المكن .

(الحادي) حتى يتكللوا لأنفسهم وجهاً في إطلاق اللفظ ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث ، وأن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم .
وإذا لم يعتقد ذلك ، فالأسais لا تغنى ، ولا مشاحة فيها .
والعجب أنهم يقولون : إننا باعتقاد حدوث العالم أولى ، فإن نقول : المعلول حادث في كل زمان ، فوصف الحدوث له ثابت عندم الدهر كله .
وعندكم في حالة واحدة :

وإن كان المفهوم من الحدوث ما ذكره ، فهو أحق به ، إلا أن المفهوم من الحدوث ما ذكرناه ، وقد نفوه ، وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر في جميع الأزمنة .
وطريق بطلانه ذكرناه في (تهافت الفلسفة) ^(١) .

وأما القيل : فإنه اسم مشترك في محاورات الناظار والجماهير ؛ إذ قد يطلق : وتراث القبلية بالطبع ، كما يقال : الواحد قبل الاثنين ، وذلك في كل شيء لا يمكن أن يوجد الآخر ، إلا وهو موجود ؛ ويوجد هو وليس الآخر بموجود .
فما يمكن وجوده ، دون الآخر ، فهو قبل الآخر .
وذلك الآخر قد يقال له (بعد) وكأنه مستعار وبجاز .
بل القبلية الظاهرة المشهورة ، هي القبلية الزمانية ، وأمرها ظاهر .
ويقال (قبل) للتقدم في المرتبة :
كتقدم الجنس على النوع ، بالإضافة إلى الجنس الأعلى .
وقد يكون بالنسبة إلى شيء معين ، كما يقال :

الصف الأول قبل الصف الثاني ، إذا صار المحراب هو المنسوب .
ولو نسب إلى باب المسجد ، ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية .
وقد يقال : (قبل) بالشرف ، كما يقال : (محمد) صلى الله عليه وسلم ، قبل (موسى) وقبل (أبي بكر) و (عمر) .

وقد يقال (قبل) للصلة بالإضافة إلى المعاول ، مع أنها في الزمان معا ، وفي كونهما بالقوة أو بالفعل ، يتساويان ، ولكن من حيث إن لأحددهما الوجود غير

(١) قسماً كتاب (تهافت الفلسفة) من (الإلهي ، والطبيعي) سابقان على قسم المنطق منه ، المسمى (عيار العلم)

مستفاد من الآخر ، ووجود الآخر مستفاد منه ، فهو متقدم عليه .
وإذا تأملت حال المتقدم في جميع هذه المعانى ، رجع إلى أن المتقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكل حال ؛ وليس للمتأخر ذلك إلا وهو موجود للمتقدم .

القول في انقسام الموجود إلى الكلي والجزئي

يعلم أن الكلي اسم مشترك ينطلق على معينين هو :
بأحددهما : موجود في الأعيان .

وبالمعنى الثاني : موجود في الأذهان لا في الأعيان .

أما الأول فهو للشيء المأخوذ على الإطلاق ، من غير اعتبار ضم غيره إليه ،
واعتبار تجريديه من غيره .
بل من غير التفات إلى أنه واحد .

فإن (الإنسان) مثلاً معقول بأنه حقيقة ما ، وألزم شيء للإنسانية ، وأشدده التصاقاً به ، كونه واحداً ، أو كثيراً ؛ إذ لا يتصور إلا كذلك . ولكن العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة ، أو أكثر ؛ فإن الإنسان بما هو إنسان ، شيء . وبما هو واحد أو أكثر ، وذلك له بالقوة أم بالفعل ، شيء آخر ؛ فإن الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر أبنته .

ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسان . والوحدة والكثرة كذلك :
فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً واحداً . ومن علم أن الإنسان المعلوم له وحدة ،
فقد علم شيئاً :
أحددهما : الإنسان .

والآخر : الوحدة .

وكذلك إذا علم الكثرة .

وكذا إذا علم الخصوص والعموم .

فكل ذلك زائد على المعلوم .

وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط ، بل هو كذلك وإن فرضت بالقوة ؛ فإنك تفرض بالقوة الإنسان المطلق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة ، وتفرض الوحدة والكثرة بعده .

فيكون في اعتبارك إنسانية ، وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة أو الكثرة .

وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية .

نعم الكثرة والوحدة تلزم الإنسانية في الوجود لا محالة ، وأليس كل ما يلزم الشيء فهو له في ذاته . فنحن نعلم أن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، واحدة ، أو كثيرة ، فرق :

بين قولنا : إن الإنسانية لا توجد إلا وله إحدى الحالتين .

وبين قولنا : إحدى الحالتين له بما هو إنسانية .

وليس نقيس قولنا :

إن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، واحدة ،

إن الإنسانية ، بما هي إنسانية ، كثيرة .

بل نقيسها :

إن الإنسانية ليست ، بما هي إنسانية ، واحدة .

إذا كان كذلك ، بجاز أن توجد واحدة ، أو كثيرة ، ولكن لا بما هي إنسانية .

فالكليل قد يراد به الإنسانية المطلقة الحالية عند اشتراط الوحدة ، أو الكثرة ، أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية ، بالنسبة والإثبات جمياً .

وفرق بين قولنا :

إنسانية بلا شرط آخر .

وبين قولنا :

إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره .

لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي .

وال الأول نفي به الإطلاق ، الذي هو منقطع أبنته عمـا وراء الإنسانية ، نفيـاً كان ، أو إثباتاً .

فالكلـي بهذا المعنى موجود في الأعيان ؛ فإن وجود الوحدة أو الكثرة ، أو غير ذلك من الـواحد ؛ مع ^(١) الإنسان ، وإن لم يكن بما هو إنسانية ؛ إذ لا تخرج الإنسانية عنها ^(٢) في الـوجود ؛ فإن لكل موجود مع غيره ، لا في ذاته ، وجودـاً يـخـصـه .

وانضمامـهـاـإـلـيـهـلاـيـوجـبـنـفيـوـجـودـهـمـنـحـيـثـذـاهـ.

فـالـإـنـسـانـيـةـعـنـدـالـاعـتـيـارـ،ـمـوـجـودـةـبـالـفـعـلـفـيـآـحـادـالـنـاسـ،ـمـحـمـولـعـلـىـكـلـوـاحـدـ،ـلـاـعـلـىـأـنـهـوـاحـدـبـالـذـاتـ،ـوـلـاـعـلـىـأـنـهـكـثـيرـ؛ـفـإـنـذـاكـلـيـسـبـاـهـإـنـسـانـيـةـ.

وـالـمـعـنـىـالـثـانـيـ:ـلـلـكـلـيـ،ـهـوـإـنـسـانـيـةـمـثـلـاـ،ـبـشـرـطـأـنـمـقـوـلـةـبـوـجـهـمـنـالـوـجـوـهــالـمـقـوـلـيـةـعـلـىـكـثـيرـيـنـ.

وـهـذـاـغـيـرـمـوـجـودـفـيـأـعـيـانـ؛ـإـذـيـسـتـحـيلـوـجـودـشـيـءـوـاحـدـبـعـيـنـهـيـكـونـمـحـمـولـاـعـلـىـكـلـوـاحـدـمـنـالـآـحـادـ،ـفـيـوقـتـوـاحـدـمـعـيـنـ.

وـفـكـلـلـأـنـإـنـسـانـذـيـاـكـتـنـفـتـهـأـعـرـاضـالـخـصـصـةـلـشـخـصـزـيـدـ،ـلـمـتـكـنـفـهـأـعـرـاضـعـمـوـتـكـنـتـلـكـإـنـسـانـيـةـبـعـيـنـهـمـوـجـودـةـفـيـعـمـ.ـوـيـكـونـهـوـذـلـكـفـيـالـعـدـبـعـيـنـهـ.

وـرـبـماـيـكـنـفـهـأـعـرـاضـمـتـعـانـدـةـ،ـوـلـكـنـهـمـعـبرـعـنـهـمـوـجـودـفـيـالـأـذـهـانـ،ـعـلـىـمـعـنـيـأـنـهـإـذـسـبـقـلـىـالـحـسـشـخـصـزـيـدـ،ـحـدـثـفـيـالـنـفـسـأـثـرـ،ـوـهـوـأـنـطـبـعـصـورـإـنـسـانـيـةـفـيـهـ،ـوـهـوـلـاـيـعـلـمـ.

وـهـذـهـصـورـالـمـأـخـوذـةـمـنـإـنـسـانـيـةـالـمـبـرـدـةـ،ـمـنـغـيرـالـتـفـاتـإـلـىـالـعـارـضـالـخـصـصـةـ،ـلـوـأـضـيـفـإـلـىـإـنـسـانـيـةـعـمـرـوـ،ـلـطـابـقـتـهـ،ـعـلـىـمـعـنـيـأـنـهـلـوـظـهـرـلـلـحـسـفـرـسـبـعـهـ،ـيـحـدـثـفـيـالـنـفـسـأـثـرـآـخـرـ،ـوـلـوـظـهـرـعـمـرـوـ،ـلـمـيـتـجـدـدـفـيـالـنـفـسـأـثـرـ،ـبـلـسـائـرـأـشـخـاصـالـنـاسـفـيـذـلـكـمـسـتـوـيـةـ،ـسـوـاءـأـشـخـاصـالـمـوـجـودـةـ،ـوـالـتـيـ

(١) قوله (مع الإنسان) في موضع الخبر لقوله (فإن) واسمها هو (وجود الوحدة) وما عطف عليه .

(٢) الضمير في قوله (عنه) راجع إلى (الوحدة ، والكثرة) وما عطف عليها .

وأما التام والناقص : فليس المراد بهما (الجزئي) والكلي .
بل التام يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له . وليس مما يمكن
أن يوجد له إلا وهو موجود له .
إما في كمال الوجود .
وإما في القوة الفعلية .
وإما في القوة الانفعالية .
وإما في الكمية .
والناقص ما يكمّل التام الكامل .

القول
في
الانقسام إلى الواحد والكثير
ولواحقهما

اعلم أن الواحد اسم الشيء ، الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له : إنه واحد .
ولكن الجهات التي يمتنع بسيبها الانقسام ، ثبتت الوحدة بالإضافة إليها ،
كثيرة :
فهنا ما لا ينقسم في الجنس ، فيكون واحداً في الجنس ، كقولنا :
الفرس ، والإنسان ، واحد في الحيوانية ؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد ،
وفي النوع والعارض .
أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف ، وإنقسام .
ومنها ما لا ينقسم في النوع . كقولك :
الجاهل والعالم واحد بال النوع ، أى بالإنسانية .
ومنها ما لا ينقسم : بالعرض العام ، كقولنا :

يمكن وجودها ؛ لأنّه استوت نسبة إلى الكل ، فسمى كلّياً بهذا الاعتبار ؛ إذ
نسبة إلى كل واحد ، واحدة .
فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص ، ولها نسبة إلى سائر الصور المرتبطة
في النفس ؛ فلما كانت نسبة إلى أحد الأشخاص وغيره واحدة ، كان مثال
مطابقها كذلك ؛ لهذا قيل : إنه كلّي ، ونسبة إلى النفس ، وإلى سائر الصور في
النفس ، نسبة شخصية ؛ فإنه واحد من آحاد العلوم المرتبطة في النفس .
وهذا هو الذي أشكّل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال ، واحتلّفوا في إثباته
ونفيه .

وقال قوم : ليس بموجود ولا معدوم .
 وأنكره قوم ، وأشكّل عليهم الانفراق والاشتراك بين الأسماء ، إذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية ويفرقان في شيء ، فكيف يكون ما فيه الانفراق ، وما فيه
الاشتراك واحداً ؟
ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد له وجود في النفس ، لا وجود له من
خارج ، إذا ثبت في النفس صورة كلية .

وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار ، بل هو ثابت في الأعيان
بالاعتبار الأول .
ويعني كليتها : المثال ، دون الاتحاد في الإنسانية الموجودة لزید ، والإنسانية
الموجودة لعمرو ، في كونها إنسانية بالعدد .
واما مثاله في النفس العاقل للإنسانية ، فطابق له وإنسانية زيد وعمرو ، مطابقة
واحدة .
والصورة في نفسها واحدة . ومع وحدتها مطابقة للكثرة ، كأنها بالإضافة إليه
أيضاً واحدة ، أعني تلك الكثرة .

* * *
فهذا تحقيق معنى الكل ، وهو من أغمض ما يدرك ، وأهم ما يطلب ؛
إذ جميع المقولات فرع لتحقيق هذه المعانى ، فلا بد من تبيينها .
* * *

الغراب ، والفار ، واحد في السواد .
ومنها ما لا ينقسم : بالمناسبة ، كقولنا : نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة العقل إلى النفس واحدة .
ومنها ما لا ينقسم في الموضوع ، كقولنا : الناف ، والذابل واحد في الموضوع .

وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولو أنه في موضوع واحد ، فيقال : هذه الأشياء واحدة ، أي في الموضوع ، لا بكل وجه .

ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد ، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء ، كالرأس ؛ فإنه واحد من الشخص ، أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس .
ومنها ما لا ينقسم بالحد ، أي لا توجد حقيقته لغيره ، وليس له نظير في كمال ذاته ، كما يقال :

الشمس واحد .
وأحق الأشياء باسم الواحد ، واحد بالعدد .
ثم ينقسم :

إلى ما فيه كثرة بالفعل ، ويكون واحداً بالتركيب والاجماع ، كالبيت الواحد مثلاً .
ولإلى ما لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه كثرة بالقوة ، لا بالفعل ، كابحصم من حيث هو جسم ، أي ذو صورة جسمية اتصالية .
ولإلى ما لا كثرة فيه ، لا بالفعل ولا بالقوة ، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة .

وذات الأول الحق كذلك ، بالاتفاق .

ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتيجاز عند المتكلمين ؛ فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل ، وهو واحد بالعدد .

والذى لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ، هو الأحق باسم الواحد .
فالمعنى المفهوم من الكثرة ، على مقابلة الوحيدة ، في كل رتبة .
والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق ، وهو ما يوجد فيه

واحد ، وليس واحداً من جهة ما هو فيه ، أي يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه .
وهو الذي يحاب عنه بالحساب .

وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة .

والاتحاد في الكيفية يسمى مشابهة .

وفي الكمية يسمى (مساواة) .

وفي الجنس يسمى (مجانسة) .

وفي النوع يسمى (مشاكلة) .

والاتحاد في الأطراف يسمى (مطابقة) .

فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس .

والواحد بال النوع .

والواحد بال عدد .

والواحد بالعرض .

والواحد بالمساواة .

فجملة النسب للواحد هي :

التشابه . والمساواة ، والمطابقة . والمجانسة . والمشاكلة .

وأنواع الكثير مقابلات ذلك .

القول

فـ

انقسام الوجود إلى الممكن والواجب

اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معانٍ :

الأول : وهو الاصطلاح العائى ، التعبير به عما ليس بمعنون الوجود .

وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه .

ويكون الحق الأول ممكناً الوجود ، أي ليس محال الوجود .

وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته .

أما الواجب لذاته ، فهو الذي فرض عدمه الحال لذاته ، لا بفرض شيء آخر صار به حالاً فرض عدمه .

فالعالم واجب الوجود ، مهما فرضنا المشيئية الأزلية المتعلقة بوجوده ، ولكن صار الوجوب له ، من المشيئية ، لا من ذاته .
والوجوب لله من ذاته ، لا من غيره .

وعلى الجملة : كل ما حصل وجوده بوجوده ، واجب بسبب وجود سببه لا حالته ، وأنه ما دام ممكناً الوجود ، لا يتزوج وجوده على عدمه .

ولما تساوى الوجود والعدم ، بي في العدم^(١) غير موجود ، فقد صح وجوده لوجود وجوده ، لمصادفة علته كمال ما به صار علة لوجوده .
ومن هذا تتضح أمور كثيرة :

أحدها : أنه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته ، وبغيره جميعاً ؛
فإنما إن رفع غيره ذلك ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :
إذاً لا يبي وجوده ، فلا يكون واجباً لذاته .

أو يكون واجب الوجود بذاته ، ويبي وجوده ، فلا يكون وجوده بغيره .
ويكون ذلك الغير فضلة .

الثاني : أن كل ما هو واجب الوجود بغيره ، فهو ممكناً الوجود بذاته ؛ لأنه :
إما أن يكون باعتبار ذاته ممكناً الوجود .
أو واجب الوجود .
أو ممكناً الوجود .

والقسمان الآخرين باطلان :

إذ لو كان ممكناً الوجود بذاته ، لما تصور له وجود بغيره .

ولو كان واجباً الوجود بذاته ، لما كان واجباً الوجود بغيره ، لما سبق^(٢) .

(١) انظر ما سبق هامش ص ٢٢٣

(٢) أي في قوله (أحدها : أنه يستحيل فرض شيء ... إلخ) .

وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين :

ممكناً
أي ممكناً
ويمكن
ويمكن
ويمكن
ويدخل فيه^(١) الباطر والواجب .

الثاني : الوضع الخاصي ، وهو أن يراد به سلب الضرورة ، في الوجود والعدم جميماً ، وهو الذي لا استحالة في وجوده ، ولا في عدمه .
خرج الواجب عنه .

ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة :
ممكناً وجوده ، أي ضروري عدمه .
واجباً وجوده ، أي ضروري وجوده .
وشيء لا ضروري في وجوده ، ولا في عدمه ، بل نسبته إليهما واحدة ، وهو المراد بالممكناً .

الثالث : أن يعبر عن ممكناً لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال ، وهو أخص من الذي سبق ، وذلك كالكتابة للإنسان .
لا كالتغير للمتحرك ؛ فإنه ضروري في حال كونه متحركاً .

ولا كالكسوف للقمر ؛ فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة .

واجباً وممكناً موجود له ضرورة موجود لا ضرورة له البتة
الرابع : أن ينحصر الشيء المعلوم في الحال ، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال ، فيقال له ممكناً ، أي له الوجود بالقوة لا بالفعل ، وعلى هذا لا يقال :
العلم في حال وجوده ممكناً .
بل يقال :

كان قبل الوجود ممكناً .

وأما الواجب الوجود ، فهو الذي متى فرض معلوماً ، غير موجود ، لزم منه الحال .
ثم الواجب وجوده ينقسم :
إلى ما هو واجب لذاته .

(١) أي يدخل في (ما ليس بممكناً) الباطر ، والواجب .

فثبت أنه ممكن الوجود بذاته .

والحاصل : أن كل ممكن بذاته ، فهو واجب بغيره .

فالممكن إن اعتبرت علته ، وقدر وجودها ، كان واجب الوجود .

وإن قدر عدم علته^(١) ، كان ممتنع الوجود .

وإن لم يلتفت إلى علته ، لا باعتبار العدم^(٢) ، ولا باعتبار الوجود ، كان له في ذاته المعنى الثالث ، وهو الإمكان .

فإذن كل ممكن ، فهو ممتنع ، وواجب .

أى ممتنع عند تقدير عدم العلة^(٣) ، فيكون ممتنعاً بغيره لا بذاته .

أو يمكننا من حيث ذاته ، إذ لم تعتبر معه علته نفياً ، وإثباتاً .

وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً ، بل نزيد عليه فنقول :

الممتنع أيضاً منقسم :

إلى ممتنع ذاته .

وإلى ممتنع لغيره .

فاجماع السواد والبياض ممتنع لذاته .

وكون السلب والإثبات في شيء واحد ، صادقاً ، ممتنع لذاته .

وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى أنه لا يقييمها اليوم ، مستحيل ، ولكن لا لذاته ، كاستحالة الجمع بين البياض والسواد ، ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون ،

واستحالة كون العلم جهلاً ، فكان امتناعه لغيره لا لذاته .

الثالث : أنه لا يجوز أن يكون شيئاً ، كل واحد منها واجب الوجود لصاحبه

(١) أى عدم علة وجوده ، ويعني ذهبت علة وجوده ، فيما أن لا توجيه له علة أصلاً فيتو على إمكانه وإنما أن توجيه علة لعدمه ، فيكون ممتنع الوجود .

مكذا يجب أن يقال : انظر ما سبق هامش من ٣٣٣

(٢) هذا يفيد أن للعدم علة ، فتأمل ما قلته أنا في الحاشية السابقة .

(٣) يعني عدم علة الوجود وهل يلزم من عدم علة الوجود ، وجود علة العدم ؟
نعم لأنها لا واسطة بين الوجود والمعلم ولا بين الموجود والمعلوم .

لأن ما يجب لغيره ، فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان . ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات ، متأخراً بالذات .

وهو من حيث إنه علة ، يجب أن يتقدم بالذات .

وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر .

وذلك محال ؛ إذ يلزم أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات .

الرابع : أن واجب الوجود بذاته ، لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، حتى لا يكون مملاً للحوادث ، ولا متغيراً ، فلا يمكن له إرادة متطرفة ، ولا علم متضرر ، ولا صفة من الصفات متطرفة عن وجوده ، بل كل ما يمكن أن يكون له ، فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ولا يكون له ؛ فإنما يمكن حيث يكون لعلة وتنتهي ، وحيث يتضيّع بعدم ذلك العلة ، فيكون وجوده ، في حالتي عدم تلك الصفة وجودها ، متعلقاً بأمر خارج عنه ، إما نفي ، وإما إثبات ، حتى يستحيل خلوه عنه ، فلا يمكن واجب الوجود لذاته ، بل تستحيل ذاته إلا مع تلك الصفة أو وجودها .

ويشرط بحاله الوجود ، وجود العلة .

وبحال العدم :

إما عدم تلك العلة .

أو وجود علة معدومة^(١) .

فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها ، لتصور ذلك بباقي ما فسرنا به واجب الوجود .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكر من أحكام الوجود وأقسامه ، ولنقபض عنان البيان عند هذا ؛ فإنه خوض في التفصيل ، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور ، بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور ، وتجهيز قانون النظر ، وتنقيف معيار (العلم) ، ليميز بينه وبين (الخيال) و(الظن) التزيين منه .

* * *

(١) انظر الكلام حول علل الممكن من حيث الوجود والمعلم ، فيما سبق .

وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة ، لا تناول إلا بالعلم والعمل ، وكان يشتبه العلم الحقيقى بما لا حقيقة له ، واقتصر بسببه إلى (عيار) فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة ، بغیره ، فيفتقر إلى (ميزان) تدرك به حقيقته .

فلنصنف كتاباً في (ميزان العمل)^(١) كما صنفنا في (عيار العلم) ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجزء له من لا رغبة له في هذا الكتاب . والله يوفق متآمل الكتابين للنظر إليهما بعين العقل ، لا بعين التقليد : إنه ول التأييد والتسديد آمين . . .

اصطلاحات منطقية وفلسفية

(١) وعد بتأليف كتاب (ميزان العمل) فهو متآخر عن [عيار العلم]

المصطلح	معناه
الاستغراق	<p>وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد ، كاعتبار الغائب بالشاهد ، وهو (التشيل) ص ١٦١ انظر (التشيل) في مادة (ت)</p> <p>وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد ، وهو المسمى بـ (الاستقراء) وهو أقوى من التشيل ص ١٦١ . والاستقراء تام وناقص انظر ص ١٦٤</p> <p>اسم مشترك للفهومين : أحدهما : تأسيس الشيء لا عن مادة ، ولا بواسطة شيء . ص ٢٩٤</p> <p>والثاني : أن يكون للشيء وجود مطلق ، عن سبب بلا متوسط ، وله في ذاته ألا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً ص ٢٩٤ .</p> <p>يطلق على وجهين : أحدهما : الإحداث الزماني ، وهو إيجاد الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق ص ٢٩٤</p> <p>والآخر : الإحداث غير الزماني ، وهو إفادة الشيء وجوداً ، وذلك الشيء ليس له في ذاته الوجود ، ص ٢٩٤ .</p> <p>هو الجسم الأول الذي ياجتمعه إلى أجسام أول مختلفة له في النوع يقال له إسطقس ؛ فلذلك قبل : إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام ، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة ص ٢٩٨ .</p> <p>جسم يسيطر طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط ، نازلاً فيه ص ٣٠٢ .</p> <p>هو ظرف من الزمان يشترك فيه الماضي والمستقبل ص ٣٠٣ . انظر (الميل) في مادة (م)</p> <p>هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع ص ٣٠٤ .</p>
الإبداع	<p>الإحداث</p>
الإيجاب	<p>الإسطقس</p>
الاستقرار	<p>الأرض</p> <p>الآن</p> <p>الاعتماد</p> <p>الأملس</p>

المصطلح	معناه
الاستغراق	<p>١ اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به « الألف واللام » هل يقتضي الاستغراق ؟ وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ، والرجل خير من المرأة . فظن قوم أنه من حيث كون « أمّا فرداً » لا يقتضي الاستغراق بمجرده ، ولكن فهم العموم بقرينة التسuir وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى ؛ لعلمنا بنقصان الدوهيية عن الدينارية ، ونقصان الألوة عن الذكورة . وأنت إذا تأملت ما ذكرناه – في تحقيق معنى الكل (١) – فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن النطق الكل يقتضي الاستغراق بمجرده ، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه ص ٧٥ انظر (الوجود في (و) ثم انظر ص ١١٧ .</p> <p>صوت دال بتواطؤ ، مجرد عن الزمان ، وبالجزء من أجزائه لا يدل على افراده ، ويبدل على معنى محصل ص ٧٩ انظر (الحرف) مادة (ح) .</p> <p>يكون في القضية الحاملة مثل الإنسان حيوان ص ١١٢ وفي القضية المنفصلة مثل إن كان العالم حادثاً فله محدث ص ١١٢ وفي القضية المنفصلة مثل هذا العدد إما زوج وإما فرد ص ١١٢ انظر (القضية) (في مادة (ق))</p> <p>هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كل ، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكل به ص ١٦٠ : والحكم المنقول :</p> <p>إما من كلى على جزئي ، وهو الحكم الصحيح اللازم ، وهو (القياس) الصحيح الذي قدمناه ص ١٦١ انظر (القياس في مادة (ق)) .</p>
الاسم	
الأداة	
الإيجاب	
الاستقرار	

(١) انظر مادة (ك) .

المصطلح

معناه

الاجتماع
الفرق
الاتحاد

وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد ص ٣٠٥ .
توزيع المجتمع ص ٣٠٥ .

يقال :

على اشتراكك أشياء في محمول واحد ، ذاتي ، أو عرضي ص ٣٠٦ .
هي المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر ، ليس
له وجود غيره البة ، كالألبوم بالقياس إلى البنوة ص ٣٢٠ .
هو نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه كقولك في
جواب : أين زيد ؟ إنه في السوق ص ٣٢٣

الإضافة

الأين

أن يفعل

أن ينفع
الأعيان

هو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره ، غير باق
الذوات ، بل لا يزال يتجلد كالتسخين والتحديد ، والقطع
ص ٣٢٧ .

هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير ص ٣٢٧
انظر (الموجود) في مادة (م) ثم (الجزئي) في مادة (ج)

* * *

ب ب

برهان الأن أو قياس هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر
(قياس الدلالة) في مادة (ق) .

برهان اللם أو قياس هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر انظر
(قياس العلة) في مادة (ق) .

البرهان الحقيقى هو ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدى الذى يستحيل
تغييره ص ٢٥٥ .

البارئ هو الحالى ، ولا حد له ولا رسم له ؛ لأنه لا جنس له
ولا فصل له ، ولا عوارض تتحقق ص ٢٨٥ .

المصطلح

معناه

كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل ص ٣٠٤ .
كيفية فعل جمعاً بين التجانسات وغير التجانسات
بحصرها الأجسام ص ٣٠٤ .
هو كل ما يكون بين نهائين غير متلاقيتين ويمكن الإشارة
إلى جهته ص ٣٠٧ ثم انظر ص ٣٣٤ .

* * *

ت

البطء

البرودة

البعد

التصور

التصديق

التناقض

هو العلم بذوات الأشياء ، كعلمك بالإنسان ، والشجر ،
والسماء ، وغير ذلك ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة
أو الخلافة ص ٦٧ .

هو العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض ، سلباً ،
أو إيجاباً . والتصديق يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة والخلافة
ص ٦٧ انظر أيضاً ص ١٨٢ .

القضيان المتناقضتان هما المخالفتان بالإيجاب والسلب على
وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة
ص ١٢١ انظر (القضية) في مادة (ق) .

التمثيل أورد الغائب أن يوجد حكم في جزئي معين واحد ، فينقل حكمه إلى
إلى الشاهد أو قياس جزئي آخر يشابهه بوجه ما . ص ١٦٥
الشاهد على الغائب

يقال تخلخل : لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزم
أن يصير قوله أرق ص ٣٠٥ .

ويقال تخلخل : لكيفية هذا القوام ص ٣٠٥ .

ويقال تخلخل : لحركة أجزاء الجسم عن تقارب
بيتها إلى تباعد ، فيتخللها جسم أرق منها ص ٣٠٥ .

المصطلح
التكلف

معنى
حركة في الكلم ص ٣٠٥ .
وأيضاً كيفية ص ٣٠٥
وحركة في الوضع ص ٣٠٥
ووضع ص ٣٠٥

التالي

كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من
جنسها ص ٣٠٦

التوالي

كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس
بینها شيء من بابهما ص ٣٠٦

* * *

ث

قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع ص ٣٠٤

* * *

ج

ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كـ (زيد
و (هذه الشجرة) و (هذا الفرس) ص ٧٣ .
انظر (الموجود) في مادة (٠-١) (الأعيان) في مادة (ع).

الجزئي

الجنس

هو الجزء الأعم بين مجموعة ذاتيات الشيء ص ١٠٠
ويقال عنه أيضاً : إنه كل يحمل على أشياء مختلفة النوات
والحقائق في جواب ما هو ؟ ص ١٠٦ .

جواب

المذكور في جواب ما هو ؟ ثلاثة أقسام :
أولاً : ما هو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحد
ص ١٠٣ .

ثانياً : ما هو بالشركة المطلقة ص ١٠٤ .

المصطلح

معناه

ثالثاً : ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة
جبيعاً ص ١٠٤

حيوان ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يشكل
بأشكال مختلفة ص ٢٨٤ .
قد يطلق على المسمى به من حيث أنه متصل محدود مسح
في أبعاد ثلاثة بالقوة .

وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد ، كيف
نسبة طولاً وعرضًا وعمقًا ، ذات حدود متعينة ص ٢٩٩ .
ويقال جسم بجوهر مؤلف من هيولى وصورة ص ٣٠٠ .

يقال جوهر للذات كل شيء كالإنسان ص ٣٠٠ .
ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى
ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل ، وهو معنى قولهم الجوهر
قائم بنفسه ص ٣٠٠ .

ويقال : جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن
يقبل الأضداد بتعاقبها عليه ص ٣٠٠ .
ويقال : جوهر ، لكل ذات وجوده ليس في موضوع ،
وعليه اصطلاح الفلسفه القدماء ص ٣٠٠ وانظر ص ٣١٣

الجدة أو (له) وهو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه ،
أو على بعضه ، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المخاط به المنطبق عليه.
ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان ، واللحف لسلحفاة .
ومنه ما هو إرادى كالقميص للإنسان ص ٣٢٦ .

* * *

المصطلح	معناه
الخصوص	انظره في (العموم) مادة (ع)
الخمسة المفردة	هي الكليات الخمسة انظر (الكل) في مادة (ك) .
الخاصة	كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي ص ١٠٦ .
الخبر	قول يقال لصاحب إله صادق فيه أو كاذب ص ١٠٩ انظر (القضية) في مادة (ق) .
الخلاء	بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه ص ٢٨٥ ، ص ٣٠٣ .
الخلق	يقال : لإفادة وجود كيف كان ص ٢٩٤ ويقال : لإفادة وجود بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه ص ٢٩٤ . انظر (الإبداع) في مادة (ا) .
النففة	قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع ص ٣٠٤
الخشن	هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع ص ٣٠٤
الخط	هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة وهي نهاية السطح ص ٣٠٧ .
* * *	
د	
دلالة المطابقة	هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الحائط على الحائط ص ٧٢ .
دلالة التضمن	هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، ضمن دلالة على تمام ما وضع له كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط) ص ٧٢ .

المصطلح	معناه
الحججة	هي البحث النظري الموصى إلى (التصديق) ص ٦٨ انظر (القياس) في مادة (ق) .
الحرف	ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقتران غيره به مثل (من) و (على) ص ٨٠ هو جزء مقدمة القياس ض ١٣٢ .
الحد	هو الحد المشترك . ض ١٣٢
الحد الأوسط	هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة ص ١٣٢ .
الحد الأصغر	هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة ص ١٣٢ .
الحد الأكبر	قول دال على ماهية الشيء ص ٢٦٧ وهو يطلق على خمسة أشياء :
الحد	الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ص ٢٧٣ .
	الثاني : بحسب الذات ص ٢٧٣ .
	الثالث : ما هو بحسب الذات وهو مبدأ برهان ص ٢٧٣
	الرابع : ما هو بحسب الذات والحد العام الجامع لما هو مبدأ برهان ، ونتيجة برهان ص ٢٧٣
	الخامس : ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ص ٢٧٤ .
الحركة	كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، أو هي خروج من القوة إلى الفعل ، لا في آن واحد ص ٣٠٣ .
الحرارة	كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق ؛ لإحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجلانسات ، وتفرق المختلطات ص ٣٠٤ .
الحادث	انظر ص ٣٣٤ . * * *

المصطلح

دلاله الالتزام

الدهر

الذى المقوم

رد الغائب

إلى الشاهد

الرسم

الركن

الروطوبة

الرخو

معناه

٥

هي دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة لفظ (السقف)
على (الحائط) ص ٧٢.

هو المعنى المعمول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان
كله ص ٣٠٣.

* * *

ذ

هو الداخل في مفهوم الشيء وحقيقةه . ص ٩٤)
والذى هو الذى يلحق الشيء لا لمعنى أعم منه ، ولا لمعنى
أخص منه ، بل للذاته ص ٩٩ انظر (العرض الذاتي) في
في مادة (ع).

* * *

ر

انظر (التثيل) في مادة (ت)

هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخصائصه التي تخصها
جملتها بالاجتماع وتساويه ص ٢٦٧ .

هو جوهر بسيط ، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك
والعناصر ص ٢٩٨ .

كيفية الفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب
بسهولة ، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي
بحسب حركة جرمها في الطبع ص ٣٠٤

جسم ليس سريع الانقسام ص ٣٠٤ .

* * *

المصطلح معناه

ز

هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر
الزمان ص ٣٠٣ .

* * *

س

يأتي في :

القضية الحتمية مثل : الإنسان ليس بحيوان ص ٣٠٣ .
وفي القضية المتصلة مثل : ليس إن كان الإنسان ناطقاً ،
كان حيواناً ، ص ١١٢ .
وفي القضية المفصلة مثل : الإنسان ليس إما أن يكون أبيض
أو حيواناً ص ١١٢ .

انظر (القياس الشرطي المفصل) في مادة (ق) .

هو عدم الحركة فيها من شأنه أن يتحرك ص ٣٠٤
كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير ص ٣٠٤
مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقطعان على قوائم
وهو نهاية الجسم ص ٣٠٧

هو اللفظ الحاصل المبين لكمية الموضوع مثل (كل)
في قوله : كل إنسان حيوان ص ١١٧ انظر (القضية) في
مادة (ق)

* * *

السلب

السبر والتقطيم

السكون

السرعة

السطح

السور

* * *

* * *

المصطلح

الشكل

الشكل الأول

معناه

ش

هو القياس ملحوظاً فيه وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ص ١٣٤ .

الشكل الثاني

الشكل الثالث

الشمس

• •
ص

اسم الصورة مشترك بين ستة معانٍ :

الأول : هو النوع ، يطلق ويراد به الذي تحت الجنس
ص ٢٩٧

الثاني : الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني
وهو كل موجود في الشيء لا كجزء منه ، ولا يصبح قوامه
دونه ، وأجله وجد الشيء ، مثل العلوم والفضائل في الإنسان
ص ٢٩٧ .

الثالث : ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة .

المصطلح

معناه

الرابع : الحقيقة التي تقوم المحل بها ض ٢٩٧ .

الخامس : الصورة التي تقوم النوع ص ٢٩٧ .

السادس : الكمال المفارق مثل النفس للإنسان ص ٢٩٧ .

هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر
صلب ص ٣٠٤ .

• •

ض

الصلب

الضرب

هو وضع خاص من أوضاع الشكل من حيث كمية
المقدمات وجزئيتها ، وإنجذابها وسلبها . ص ١٣٥ انظر (الشكل)
في مادة (ش) .

الضرب الأول من موجباتان كليتان مثل : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف
حدث ص ١٣٥ انظر (الشكل الأول) في مادة (ش) .

الضرب الثاني منه موجباتان ، والصغرى جزئية مثل : بعض الموجودات مؤلف ،
وكل مؤلف حادث ص ١٣٥ .

الضرب الثالث منه موجبة كمية صغرى ، وسالبة كمية كبرى مثل : كل
جسم مؤلف ، ولا شيء من المؤلف بأذن ض ١٣٦ .

الضرب الرابع منه موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كمية كبرى مثل : موجود
ما مؤلف . ولا مؤلف واحد أذن ص ١٣٦ .

الضرب الأول من مثل : كل جسم مؤلف .

الشكل الثاني ولا أذن واحد مؤلف ص ١٣٨ انظر (الشكل الثاني) في مادة (ش)

الضرب الثاني من مثل : موجود وما مؤلف .

الشكل الثاني ولا أذن واحد مؤلف ص ١٣٩

الضرب الثالث من مثل : لا جسم واحد منفك عن الأعراض .

وكيل أذن منفك عن الأعراض . ص ١٤٠

المصطلح	معناه
الطبيعة	هي (العنصرة) و (الصورة الذاتية) والأطباء يطلقون (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية)
الطبع	هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع فعلية كانت أو انتقالية ، وكأنها أعم من الطبيعة .

* * *

ع

العلوم	معناه
العلوم	هو كون شيء أعم من شيء آخر كالحيوان والإنسان ف (الحيوان) مقيساً إلى الإنسان يقال له : إنه أعم منه أي أكثر شمولاً . و (الإنسان) يقال له : إنه أخص من الحيوان أي أقل شمولاً
العرض	والعلوم قسمان : عموم مطلق ، وهو المشروح آنفاً . وعموم وجيئي : وهو أن يكون شيئاً كلاماً أعم من الآخر باعتبار ، كالحيوان والأبيض ، ف (الحيوان) أعم من الأبيض لأنّه يصدق على الحيوان الأسود . و (الأبيض) أعم من الحيوان لأنّه يصدق على التلخ . ص ٩٢ .

العرض	معناه
العرض	هو الذي ليس وجوده شرطاً لوجود الشيء ص ٩٤ . وهو ينقسم إلى لازم ، وإلى مفارق ص ٩٨ . وإلى ما يعم الشيء وغيره ، فيسمى عرضاً عاماً ، وإلى ما يختص الشيء فيسمى خاصه ص ٩٨ . وإلى ذاتي وغير ذاتي ص ٩٩ .
العرض	ويقال عنه : إنه كلي يطلق على حقائق مختلفة ص ١٠٧ . ويقال (عرض) : لكل موجود في موضوع ص ٣٠١ . ويقال (عرض) للمعنى الكلي المفرد المحول على كثيرين حملًا غير مقوم ص ٣٠١ .

المصطلح	معناه
الضرب الرابع من الشكل الثاني	مثل : موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم ص ١٤٠ . من موجبتين كليتين مثل : كل متحرك جسم وكل متحرك محدث ص ١٤٢ انظر (الشكل الثالث) في مادة (ش)
الضرب الثاني من الشكل الثالث	من كليتين كبراهما سالبة ، مثل : كل أذلي فاعل ولا أذلي واحد جسم ص ١٤٣ . من موجتيين صغراها جزئية مثل : جسم ما فاعل . وكل جسم مؤلف ص ١٤٣

الضرب الرابع من الشكل الثالث	الضرب الثالث من الشكل الثالث	الضرب الخامس من الشكل الثالث
من موجبتين مختلفتين في الكمية والكيفية ، صغراها موجبة جزئية . وكبراهما سالبة كليلة ، مثل : كل جسم محدث وجسم ما متحرك ض ١٤٤	من موجبتين مختلفتين في الكمية والكيفية مثل : كل جسم محدث وأذلي واحد ص ١٤٤	من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية ، صغراها موجبة جزئية . وكبراهما سالبة كليلة ، مثل : جسم ما فاعل . ولا جسم واحد أذلي ص ١٤٤
الضرب السادس من الشكل الثالث		من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية : صغراها كليلة موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثل : كل جسم محدث . وجسم ما ليس بمحرك ص ١٤٥ .
		* * *

الضرب السادس من الشكل الثالث

من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية : صغراها كليلة موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثل :
كل جسم محدث .
وجسم ما ليس بمحرك ص ١٤٥ .

* * *

المصطلح

العكس

العلة

العقل

... الفطري

... التجربى

... الوقارى

معناه

ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبيعة ص ٣٠١

ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه ص ٣٠١.

ويقال (عرض) لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون هو جعل المحمول من القضية موضوعاً، والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله ص ١٢٦. انظر (القضية) في مادة (ق).

كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل ص ٢٩٣.

وتطلق على أربعة أمور :

الأول : ما منه بذاته الحركة ، وهو السبب في وجود الشيء ، ويسمى العلة الفاعلة ، أو الفاعلية . كالنجمار للكرسى ص ٢٥٨

الثاني : مالا بد من وجوده لوجود الشيء ، ويسمى العلة المادية ض ٢٥٨.

الثالث : ما يحصل به يتـم الشـيء ، ويـسمـى العـلة الصـورـية ص ٢٥٨.

الرابع : الموجود عـقـيبـ الشـيءـ ويـسمـى العـلةـ الغـائـبةـ ص ٢٥٨.

تطلقـ الجـاهـيرـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـوـيـجـهـ :

الوجه الأول : يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس ص ٢٨٦

الوجه الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من

الأحكام الكلية ص ٢٨٦.

الوجه الثالث : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ص ٢٦٨

ويطلقـ المـتكلـمونـ عـلـىـ (ـالتـصـورـاتـ وـالـتصـديـقاتـ الـحاـصـلـةـ

المصطلح

معناه

للنفس بالفطرة) والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطري ، فيسمى الأول علمًا ، والثاني عقلاً . ص ٢٨٧

وأما الفلاسفة فيطلقون العقل على معانٍ منها :

العقل النظري : هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية ، من جهة ما هي كلية ص ٢٨٧
والقوة النظرية أربعة أحوال :

الأول : أن يكون لها شيء من المعلومات حاصلة وذلك الصبي الصغير ، ولكن فيه مجرد الاستعداد ، فيسمى عقلاً (هيولانيًّا) ص ٢٨٨ .

الثانية : أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز ، فيصير ما كان بالقوة البعيدة ، بالقوة القريبة ويسمى (العقل بالملائكة) ص ٢٨٨
الثالثة : أن تكون المقولات النظرية حاصلة في ذهنه ، ولكنه غافل عنها ويسمى عقلاً بالفعل ص ٢٨٨ .

الرابعة : أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها وتسمى (عقلاً مستفاداً) ص ٢٨٨ .

العقل العملي : قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوائية إلى ما تختره من الجزئيات ، لأجل غاية مظنونة أو معلومة ص ٢٨٨ .

كل ماهية مجردة عن المادة أصلًا .
أما من جهة ما هو عقل ، فهو جوهر صوري ، ذاته ماهية مجردة في ذاتها .

وأما من جهة ما هو فعال ؛ فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولي من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه ص ٢٨٩ .

العقل الهيولي

العقل بالملائكة

العقل بالفعل :

العقل المستفاد

العقل العمل

العقل الفعال

المصطلح

العقل الكلـي

عقل الكلـ

النصر

العالم

العدم

ال فعل

على

الفصل

الفلك

معناه

المعنى المقول على كثرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص ، ولا وجود لها في القوام بل في التصور ص ٢٩١ .

يطلق على معينين :

أحدـها : أن يراد بالكلـ جملة العالم ، فعقل الكلـ على هذا المعنى أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك إلا بالشوق ص ٢٩٢ .

والآخر : هو الجرم الأقصى أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كلـ ما هو حشو من السموات كلـها ص ٢٩٢ .

اسم للأصل الأول في الموضوعات ص ٢٩٨ .

هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلـها ص ٣٠٢ .
هو أحد المبادئ للحوادث ، وهو أن لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه ص ٣٠٣ .

* * *

ف

صوت دال بتواءـ ، والجزء منه لا يدلـ على انفراده ويدلـ على معنى محصل وقع في زمان ص ٨٠ .

ويقال : هو لفظة مجردة تدلـ على معنى وعلى الزمان الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما ، غير معين ص ٨٠ .

هو ما يقال في جواب ، أي شيء هو ؟ ص ١٠٢ .

ويقال أيضاً : إنه كليـ يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره ص ١٠٦ .

هو ركن ، وليس بأسطـقـس ، ولا عنصر لصورة ص ٢٩٩ .
وهو جسم بسيط كـريـ غير قابلـ للكون والفساد متـحرك بالطبع على الوسط مشتمـل عليه ص ٣٠٢ .

* * *

المصطلح

معناه

ق

هو البحث النظري الموصـل إلى (التصور) ص ٦٨ .
قول يقال لصاحبـ إنه صادـقـ فيه أو كاذـبـ ض ١٠٩ .
انظرـ (الخبرـ) في مادةـ (خـ)
والقضـية ثلاثةـ أقسامـ :

حملـية وهيـ ما حـكمـ فيهاـ بأنـ معـنىـ محـمولـ عـلـىـ معـنىـ كـفـولـناـ :
الـعـالـمـ حـادـثـ صـ ١١٠ .

شرطـية متـصلةـ : وهيـ ما شـرـطـ فيهاـ وجودـ المـقـدـمـ لـوـجـودـ
الـتـالـيـ كـفـولـناـ : إنـ كـانـ الـعـالـمـ حـادـثـ فـلـهـ مـحـدـثـ صـ ١١٠ .

شرطـية منـفصلـةـ : كـفـولـناـ : الـعـالـمـ إـمـاـ حـادـثـ إـمـاـ
قـدـيمـ صـ ١١١ .

الـقـضـيـةـ الـمـنـفـصـلـةـ مـانـعـةـ وـالـشـرـطـيـةـ الـمـنـفـصـلـةـ تـنـقـسـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ :
الـجـمـعـ وـمـانـعـةـ الـخـلـوـ مـانـعـةـ الـجـمـعـ وـالـخـلـوـ .
مـانـعـةـ الـجـمـعـ دـوـنـ الـخـلـوـ وـمـانـعـهـماـ

مـانـعـةـ الـخـلـوـ دـوـنـ الـجـمـعـ صـ ١١٢ .

وـالـقـضـيـةـ الـحـمـلـيـةـ تـكـونـ شـخـصـيـةـ مـثـلـ : زـيـدـ كـاتـبـ
وـمـهـمـلـةـ مـثـلـ : الـإـنـسـانـ فـيـ خـسـرـ . انـظـرـ صـ ١١٧ .
وكـلـيـةـ مـثـلـ : كـلـ إـنـسـانـ حـيـوانـ .

وـجـزـئـيـةـ مـثـلـ : بـعـضـ الـحـيـوانـ إـنـسـانـ صـ ١١٦ . انـظـرـ
(الـإـيجـابـ)ـ فـيـ مـادـةـ (أـ)ـ ثـمـ (الـسـلـبـ)ـ فـيـ مـادـةـ (سـ)ـ .

الـقـضـيـةـ الـواـجـبـةـ قدـ تكونـ نـسـيـةـ الـحـمـلـ فيهاـ إـلـىـ الـمـوـضـوعـ نـسـيـةـ
الـضـرـورـيـ الـوـجـودـ فـيـ نـفـسـيـ الـأـمـرـ مـثـلـ الـإـنـسـانـ حـيـوانـ . صـ ١١٨ .
وـقـدـ تكونـ نـسـيـةـ إـلـيـهـ نـسـيـةـ الـضـرـورـيـ الـعـدـمـ مـثـلـ الـإـنـسـانـ
حجرـ صـ ١١٩ .

المصطلح
القضية المكنته

المعناه	المصطلح
قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها الذاتها قول آخر ص ١٣٠	القياس
القياس أحد أنواع الحجة ص ١٣١ انظر (الحجج) في مادة (ح.) وانظر (مادة القياس) في مادة (م) و (القضية) في مادة (ق).	
والقياس أربعة أنواع :	
القياس الحتمي أو <u>الأول</u> : (الحتمي) ، وقد يسمى (اقترانياً) وقد يسمى الاقترانى أو الجزئى (جزئياً) ص ١٣١ مثل قولهنا : كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ص ١٣٢	القياس الشرطي
إحداهما : مركبة من قضيتين بهما صيغة شرط . والأخرى : حملية واحدة ، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعدها ، أو نقيسها ، ويقرن بهاكلمة الاستثناء ص ١٥١ والاستثناء إما أن يكون :	التصل
لعين التالي أو لنقيسه أو لعين المقدم أو لنقيسه ص ١٥٢	
وللتنتج منه اثنان هما :	
لعين المقدم ونقيس التالي وأما لعين التالي ونقيس المقدم فلا يتتجان ص ١٥٣	
أمثلة ذلك :	
إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان لكنه إنسان	كقولنا : القمر بالضرورة متحسّف ، فإن ذلك مقيد بوقت وقوعه في ظل الأرض ، مموجوباً بذلك عن ضوء الشمس وإنما غير معين كقولنا : الإنسان بالضرورة متفسّر فإن ذلك في بعض من الأوقات غير معين ص ١٢٠ . انظر (التناقض)
فهذا استثناء لعين المقدم ص ١٥٣	فماده (ت) ثم (العكس) في ماده (ع)
ونقول :	
إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً ، فهو حيوان .	

معناه

وإما أن تكون نسبته إليه لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ص ١١٩

ما نص فيها على أن نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية الوجود أو ضرورة العدم ، أو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم . ص ١١٩

ما لم ينص فيها على كيفية النسبة بشيء من ضرورة الوجود ، أو ضرورة العدم ، أو لا ضروريتها ، ص ١١٩

القضية المطلقة

القضية الضرورية تقسم :

إلى ما لا شرط فيها كقولنا : الله حي ، فإنه لم يزد ولا يزال كذلك .

ولى ما شرط فيه وجود الموضوع كقولنا : الإنسان ناطق فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك ص ١١٩ .

والقضية الضرورية المشروطة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ومثاله ما تقدم . ص ١١٩

القسم الثاني : ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه كقولنا : كل متحرك متغير ، فإن متغير ما دام متحركاً ، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب ص ١٢٠

القسم الثالث : ما يشترط فيه وقت خصوص إما معين كقولنا : القمر بالضرورة متحسّف ، فإن ذلك مقيد بوقت وقوعه في ظل الأرض ، مموجوباً بذلك عن ضوء الشمس وإنما غير معين كقولنا : الإنسان بالضرورة متفسّر فإن ذلك في بعض من الأوقات غير معين ص ١٢٠ . انظر (التناقض)

المصطلح

لكنه ليس بجivoan .
وهذا استثناء نقىض التالى فيلزم أنه : ليس بانسان .
ص ١٥٣ .

المقياس الشرطى : العالم إما قديم ، وإما محدث
المنفصل لكنه محدث .

أو (السير والتقييم) فهو إذن ليس بقديم ،
فقولنا : إما قديم وإما محدث مقدمة واحدة
وقولنا : لكنه محدث مقدمة أخرى هي استثناء إحدى
قضىي المقدمة الأولى بعینها .
فأنتج نقىض الأخرى .
* * *

ويتتج في أربعة استثناءات فإنك تقول :
لكن العالم محدث .

فيلزم عنه : أنه ليس بقديم
أو تقول : لكنه قديم
فيلزم : أنه ليس بمحدث
أو تقول : لكنه ليس بقديم
فيلزم أنه محدث .
وهو استثناء النقىض .

أو تقول : لكنه ليس بمحدث
فيلزم أنه قديم
* * *

فاستثناء عين إحداهما يتتج نقىض الأخرى .
نقىض إحداهما ، ينتج عين الأخرى وهذا فيما لو اقتصرت
أجزاء التعاند على اثنين

فإن كانت ثلاثة أو أكثر ولكنها تامة العناد ، فاستثناء
عين واحدة ، ينتج نقىض الآخرين . كقولك :

المصطلح

معناه

لكنه مساو . فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر . واستثناء
نقىض واحدة لا ينتج إلا انحصر الحق في الجرأتين الآخرين
كقولك :

لكنه ليس مساوياً . فيلزم أن يكون : إما أقل أو أكثر .
إذا استثنى نقىض الاثنين تعين الثالث .
* * *

فاما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد ، كقولك
هذا إما أبيض ، وإما أسود
فاستثناء عين الواحد ينتج نقىض الآخر .
كقولك : لكنه أسود
فيفتح نقىض سائر الأقسام .

فاما استثناء نقىض الواحد فلا ينتج ص ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨ .
صورته صورة المقياس الحتمي .
لكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سى قياساً مستقىماً .
وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق ، والأخرى
كاذبة ، أو مشكوكاً فيها ، وأنتج نتيجة بينة الكذب ، ليستدل
بها على أن المقدمة كاذبة ، سى قياس خلف ص ١٥٨ .
مثاله : كل ما هو أزرى فلا يكون مؤلفاً .
والعالم أزرى .
فإذن لا يكون مؤلفاً .

لكن النتيجة ظاهرة الكذب ، في المقدمات كاذبة
وقولنا : الأزرى ليس بممؤلف ، ظاهر الصدق . فينحصر
الكذب في قولنا : العالم أزرى .
فإذن نقىضه ، وهو : أن العالم ليس بأزرى ، صدق ،
وهو المطلوب . ص ١٥٩ .
* * *

فطريقة هذا المقياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله
مقدمة ، وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق .

المقياس الشرطى
والقياس المستقيم

المصطلح معناه

فيتخرج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب ، فيتبين أن ذلك
لوجود كاذبة في المقدمات ص ١٥٩ .
قياس الغائب على الشاهد انظر (التشليل) في مادة (ت) .

القياس المركب ما ترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ، ويدرك
والقياس الناقص من كل قياس مقدمة واحدة ، وتترتب بعضها على بعض وتساق
إلى نتيجة واحدة ص ١١٧ ، ١٨٠ .

قياس العلة أو برهان هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر ، مثل
اللام هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار ص ٢٤٣ .

قياس الدلالة أو برهان الإن هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر مثل :
هذا شبعان ؟ فإذاً هو قريب العهد بالأكل ص ٢٤٣ .

القياس الدورى هو ما يؤخذ فيه الشيء في بيان نفسه ص ٢٥٤ .
القدم يقال على وجوه :

قدم بالقياس : وهو شيء زمانه في الماضي أكثر من
زمان شيء آخر ، فهو قديم بالقياس إليه ض ٢٩٥ .

وقدم مطلق : وهو يقال على وجهين :
أحدهما : يقال بحسب الزمان وهو الذي وجد في زمان
ماض غير متنه ض ٢٩٥ .

وثانيهما : يقال بحسب الذات وهو الذي ليس لوجود ذاته
مبدأ به وجب ص ٢٩٥ ثم انظر ص ٣٣٤ .

القمر هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل ، من شأنه أن
يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ، ولو أنه الذان إلى
السود ص ٣٠٢ .

القوة اسم القوة يطلق على معان كثيرة انظر ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ .
القبل انظر ض ٣٣٤ .

المصطلح معناه
ك الكل

هو ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه ،
فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومعنى
طبعه كـ (الإنسان) و (القرن) و (الشجرة) وهو جار في
لغة العرب في كل اسم أدخل عليه «الألف واللام» لا في
معرض الحواولة على معلوم معين سابق ص ٧٣ .
والكل ينقسم من حيث وقوع الشركة فيه بالفعل وعدم
وقوعها إلى ثلاثة أقسام .

قسم توجد فيه الشركة بالفعل كـ (الإنسان) وقسم توجد
فيه الشركة بالقوة كالشيء الذي لا يوجد منه إلا فرد واحد
مع إمكان أن توجد منه أفراد أخرى .
قسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة ، حيث يكون
من الاشتراك بسبب خارج من نفس المفهوم ص ٧٤ .
انظر (الموجود) في مادة (م) .

هو ما يقبل التجزؤ ، والمساواة ، والتفاوت للذاته ص ٣١٧
وهو ينقسم إلى :

الكم المتصل وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك
يتلاق عنده طرفاه كالنقطة للخط ، والخط للسطح ، والآن
الفاصل لزمان الماضي والمستقبل ص ٣١٧ .
والي الكم المنفصل وهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة
ولا بالفعل شيء مشترك يتلاق عنده طرفاه كالعدد ص ٣١٨
انظر (ال فعل) مادة (ف) .

هي كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها
فيه نسبة للجسم إلى خارج ، ولا نسبة واقعة في أجزائه ص ٣١٩
انظر ص ٣٤١ .

* * *

الكم

الكلمة
الكيفية

الكثرة

المصطلح

اللازم

معناه

ل

هو ما يلزم الشيء ولا يفارقه من غير أن يكون داخلاً
في مفهومه وحقيقة ص ٩٤ .

اللين

(له)

هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخل ص ٣٠٤ .
انظر (الجدة) في مادة (ج)

* * *

م

المفرد

هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلًا
ص ٧٧ .

المركب

المركب قسمان : تام ، وناقص
المركب التام : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى
والمحجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه مثل أكل
زيد ص ٧٨ .

المركب الناقص : هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى
والمحجموع لا يدل دلالة تامة ، مثل « غلام زيد » ص ٧٨ .

مادة الحمل

هي نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث ضرورة الوجود ،
أو ضرورة عدم ، أو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة عدم
ص ١١٩ .

المشترك

هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة ،
إطلاقاً متساوياً ك (العين) التي تقال على (الباصرة) وعلى
(ينبع الماء) وعلى (قرص الشمس) ص ٨١ .

المتواطئ

هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك
بينها ، كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) .

المترادفة

هي الألفاظ المختلفة الدالة على معنى واحد يندرج تحت
حد واحد ك (الحمر) و (الراح) و (العقار) ص ٨١ .

المصطلح

المترادلة

معناه

هي الألفاظ التي ليس بينها ، لا اشتراك ، ولا توافق ، ولا
ترادف . إنها المترادفة ص ٨١ .

المشكل

هو اللفظ يدل على شيء بمعنى واحد في نفسه ولكن
يختلف ذلك المعنى بين أفراده من جهة أخرى كالتقدم والتأخير ،
مثل الوجود ؛ فإنه موجود في الواجب والممكن ، ولكنه في الواجب
أسبق منه في الممكن ، ولو أسبقية في العقل فقط . وكالشدة
والضعف مثل البياض للعاج والثاج ، فإنه في العاج أشد منه
في الثاج ص ٨٢ .

المتشابه

هو اللفظ يدل على معنيين مختلفين ولكن تكون بينهما
مشابهة كإنسان الحقيقة ، والرخام المنحوت على صورة الإنسان
فهذا إنسان أى حقيقة ، وذلك إنسان ، أى تمثال الإنسان
ص ٨٢ ، ٨٣ .

المستعار

هو أن يكون لفظ دالاً على ذات الشيء بالوضع ، ودائماً
من أول الوضع إلى الآخر ، ولكن يلقب به في بعض الأحوال
لا على الدوام شيء آخر لمناسبة للأول على وجه من وجوه
المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً لثانوي ، وثابتًا عليه ، ومنقولاً
إليه ص ٨٥ .

المنقول

هو لفظ ينقل عن موضوعه الأصلي إلى معنى آخر ويجعل
اسماً له ، ثابتًا دائمًا ص ٨٦ .

هو (المستعار) فانظره .

هو المدرك بأحد الحواس .

هي كون اللفظ مقيساً إلى لفظ آخر غير أعم ولا أخص
ك (الناطق) و (الصالح) فكل أفراد (الناطق) هم كل
أفراد (الصالح) وكل أفراد (الصالح) هم كل أفراد
(الناطق) ص ٩٢ .

الجاز

المحسوس

المساواة

المصطلح

مادة القياس

معناه

هي العلوم ، لكن لا كل علم ، بل العلم التصديق ، والعلم التصديق هو العلم بنسبة ذات الحقائق بعضها إلى بعض ، بالإيجاب أو بالسلب .

ولا كل تصدق ؛ بل التصديق الصادق في نفسه .
ولا كل صادق ؛ بل الصادق اليقيني ، فرب شيء في نفسه صادق عند الله ، وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح أن يكون عنده مادة لليقين الذي يتطلب به استنتاج اليقين .

ولا كل يقين ، بل اليقيني الكل ، أعني أنه يكون كذلك في كل حال ص ١٨٢ انظر (القياس) في مادة (ق) ثم انظر مقارنة حال مادة القياس بحال الذهب ص ١٨٤ . انظر (القياس الجدل) و (القياس الخطابي) و (القياس السوفسيطاني) و (القياس المغالطي) و (القياس الشعري) في ص ١٨٤، ١٨٥ . هي العلم التصوري ص ١٨٢ انظر (الحد) في مادة (ح) وهي الأجناس والأنواع والفصول ص ٢٦٨ .

مادة الحد

المقدمة

تنقسم :

إلى يقينية صادقة واجبة القبول .
وإلى غيرها .

والقسم الأول : باعتبار المدرِّك أربعة أصناف :

الصنف الأول : الأوليات العقلية المخضة وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . ص ١٨٦ .

الصنف الثاني : المحسوسات كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة . ص ١٨٧

المصطلح

معناه

الصنف الثالث : المحربات ، وهي أمور وقع التصديق بها من الحسن بمعاونة قياس خفي ، كحكمتنا بأن الضرب مؤم للحيوان . ص ١٨٨

ومن قبيل (المحربات) (الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته ، وتوليه الشهادة لأمور ، فتدفع النفس لقبوله ، والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه .

ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً ، أو معانداً ، لم يمكن أن يعرف به ما لم يقول حده ، ولم يقول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي ، وذلك قضاينا بأن : نور القمر مستفاد من الشمس ص ١٩١

الصنف الرابع : القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ، ولكن لا يغزب عن الذهن أوساطها بل مهما أحضر الناظر جزئي المطلوب حضر التصديق به ، لحضور الوسط معه ، كقولنا : الاثنين ثلث السنة ص ١٩٢ .

القسم الثاني : المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين .

وهي نوعان :

النوع الأول : هو الصالح للفقيهات دون اليقينيات وهي ثلاثة أصناف .

الصنف الأول : المشهورات ، مثل حكمتنا بحسن إفشاء السلام ، وإطعام الطعام ص ١٩٣ .

الصنف الثاني : المقبولات ، وهي أمور اعتقادناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر ص ١٩٧ .

المصطلح	معناه
المطلب	المطلب أربعة :
مطلب (هل) :	ويتجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه ، مثل : هل الله موجود ص ٢٤٩ .
والسؤال :	(هل) قد يكون عن وجود الشيء ، وتسمى (هل) في هذا المقام ، هل البسطية .
مطلب يكون عن صفة الشيء ، وتسمى (هل) في هذا المقام ، هل المركبة ص ٢٤٩ .	وقد يكون عن صفة الشيء ، وتسمى (هل) في هذا المقام ، هل المركبة ص ٢٤٩ .
مطلب (ما) :	ويطلب به التصور ، دون التصديق ص ٢٤٩ .
مطلب (لم) :	وهو طلب (العلة) ص ٢٤٩ .
مطلب (أو) :	ويطلب تمييز الشيء عماده ص ٢٤٩ .
ما يبرهن بها ص ٢٥١ .	ما يبرهن بها ص ٢٥١ .
ما يبرهن عليها ص ٢٥١ .	ما يبرهن عليها ص ٢٥١ .
المبادئ	هي الأمور التي توضع في العلوم ، وتحل أعراضها الذاتية
المسائل	أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعينين المذكورين في مادة (ذاتي) انظر ص ٢٥١
الموضوعات	قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمالاً ، وكان ذلك الكمال حاضراً ، وهو الموضوع له ص ٢٩٨ .
الموضوع	ويقال موضوع لكل محل متقوم يذاته مقوم لا يحمله .
مثارات الغلط في	ص ٢٩٨
المطلب	ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب وهو الذي يقابل المحمول ص ٢٩٨ .
المطلب أولاً :	الجنس ، وذلك من وجوه ص ٢٧٧ .
المطلب الثاني :	من جهة الفصل ، وذلك من وجوه ص ٢٧٩ .
المطلب الثالث :	ما هو مشترك ، وهو على وجوه ص ٢٧٩ .

المصطلح	معناه
الصنف الثالث : المظنونات ، وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات ، بل مع خطور إمكان نفيتها بالبال .	والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنفيتها في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة)
النوع الثاني : ما لا يصلح للقطعيات ، ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتباس والغالطة ، وتحتها أقسام ص ١٩٨ وانظر (القياس) في مادة (ق) .	مثارات الغلط في القياس سبعة :
المثار الأول : أن لا تكون المقدمات على شكل من الأشكال الثلاثة ، بآلا يكون من الحدود حد مشترك . ص ٢٠٧	المثار الأول : أن لا تكون المقدمات على شكل من الأشكال الثلاثة ص ٢١٠ .
المثار الثاني : ألا تكون المقدمات على ضرب منتج من ضروب الأشكال الثلاثة ص ٢١٠ .	المثار الثالث : أن لا تكون الحدود الثلاثة متمايزة متكاملة ، مثل : كل إنسان بشر .
المثار الرابع : أن لا تكون المقدمات متضادة مثل : كل ما علمه المسلم ، فهو كما علمه .	وكل بشر حيوان ، فكل إنسان حيوان ص ٢١١
المثار الخامس : أن تكون المقدمة كاذبة ، وذلك إما أن يكون لالتباس اللفظ ، أو لالتباس المعنى ص ٢١٣ .	والمسلم يعلم الكافر ، فهو إذن كالكافر ص ٢١٢ ، ٢١١ .
المثار السادس : أن لا تكون المقدمات غير النتيجة ، فتصادر على المطلوب ص ٢١٥ .	المثار السابع : أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة ص ٢١٦ .

المصطلح

معناه

المعلول

هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ص ٢٩٣ .

المادة

قد تستعمل مرادفة للهوي ص ٢٩٨
ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ص ٢٩٨ .

الماء

جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء ، فوق الأرض ص ٣٠٢ .

المكان

هو السطع الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ص ٣٠٣ .

الملاء

هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه ص ٣٠٣ .

الميل

كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته ص ٣٠٤ .

انظر (الاعتماد) في مادة (أ)

المشف

جسم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يرى بتوسط ما وراءه ص ٣٠٤ .

المتجانسان

هما اللذان هما تشابه معًا في الوضع ، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع ص ٣٠٥ .

المداخل

هو الذي يلاقى الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد ص ٣٠٥ .

المتصل

يقال على : المتصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكلم ص ٣٠٥ وعلى اللذين نهايتهما واحدة ص ٣٠٦ .

ما لا نهاية له :

وعلى كل ما نهاية ونهاية شيء آخر واحد بالفعل ص ٣٠٦
هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شيء خارج عنه ، وهو من نوعه ، وبحيث لا ينقضي ص ٣٠٧

المصطلح

معنى

معناه

هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوي وجوده ، وتنطبق نهايته على نهاية وجوده . ص ٣٢٤ .

المبدأ

هو ما يكون قد استلم وجوده في نفسه ، إما عن ذاته وإما عن غيره ، ثم يحصل منه وجود شيء يتقوّم به ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له ص ٣٣٠ .

الممكن

انظر ص ٣٤٣

الممتنع

انظر ص ٣٤٤

الموجود

ينقسم إلى :

موجودات شخصية معينة وتسمى (أعياناً) و(أشخاصاً) و (جزئيات) ص ٩٣ ثم انظر الجزئي في مادة (ج)
وموجودات غير معينة وتسمى الكليات ص ٩٣ ثم انظر (الكل) في مادة (ك) .

والوجود قد يقال : إنه بالفعل

وقد يقال : إنه بالقوة ص ٣٣٢

ثم انظر ص ٣٣٧ .

المهمة

هي القضية التي لم يبين فيها كمية الموضوع مثل : الإنسان في خسر ص ١١٧ انظر (السور) في مادة (س) وانظر (المحصورة) في مادة (م)

المخصوصة

ضد المسورة انظر (السور) في مادة (س)

* * *

ن

النوع

هو مجموع ذاتيات الشيء ص ١٠٠ .
والشيء يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه . وجنساً بالإضافة إلى ما تحته ص ١٠٠ .

المصطلح

معنىه	المصطلح	معنىه	المصطلح
و	الوجود	و	ويقال عنه أيضاً : إنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو ؟ ص ١٠٦
للشيء وجود في الأعيان ، وجود في الأذهان ، وجود في الألفاظ ، وجود في الكتابة . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس ، والذى في النفس هو مثال الموجود في الأعيان ص ٧٥ ثم انظر ص ٣٤٣ .		ويقال عنه أيضاً : إنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملأ ذاتياً ، أولياً ص ١٠٦	
ومن زعم أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق ظن أنه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان ص ٧٦ انظر (الاستغراق) في مادة (١) .		تطلق على أمور :	
كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة : بالانحراف ، والموازاة ، والجهات ، وأجزاء المكان ، إن كان في مكان يقبله كالقيام والقعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ص ٣٢٥	الوضع	النفس الشامل للإنساني والحيواني والنباتي : هي كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوه ص ٢٩٠ .	النفس الكلى
انظر ص ٣٤١	الواحد والوحدة	والنفس الشامل للإنساني والملائكى : وهو جوهـر غير جسم ، وهو كمال أول للجسم ، محرك له بالاختيار ، عن مبدأ عقل بالفعل أو بالقوه ص ٢٩٠	نفس الكل
انظر ص ٣٤٣	الواجب	هو المعنى المعقول المقول على كثرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو ؟ الذى كـل واحدـة منها نفس خاصة لشخص ، ص ٢٩٢	النار
***		جملة الجواهر غير الجسمانية الى هي كـلات مدبـرة للأجسام السماوية المـركة لها على سـيل الاختـيار العـقـلى ص ٢٩٢	النهاية
ي		جسم بسيط طبـاعـه أن يكون حارـاً يابـساً متـحرـكاً بالـطـبع عن الوـسـطـ ، يستـقرـ تحتـ كـرةـ القـمرـ ص ٣٠٢	النقطـةـ
هو ما يـفـيدـ شيئاً لا يـتصـورـ تـغـيرـهـ بـحالـ ص ٢٤٥	اليقـنـ	هي غـايـةـ ما يـصـيرـ الشـيـءـ ذوـ الكـمـيـةـ إـلـىـ حيثـ لاـ يوجدـ وـرـاءـ شـيـءـ مـنـهـ ص ٣٠٧	المـهـيـولـ
كيفـيةـ اـنـفعـالـيةـ بـجـسـمـ عـسـيرـ الحـصـرـ وـالـشـكـيلـ الغـرـيبـ عـسـرـ التـرـكـ لهـ ، وـالـعـودـ إـلـىـ شـكـلـهـ الطـبـيعـيـ ص ٣٠٤ـ	البيـوسـةـ	ذـاتـ غـيرـ منـقـسـمةـ ، وـطاـ وـضـعـ ، وهـيـ نـهاـيـةـ الخـطـ ص ٣٠٧ـ	المـهـواءـ

		هـيـ جـوهـرـ وجـودـ بـالـفـعـلـ إـنـماـ يـحـصـلـ بـقـبـولـ الصـورـ الجـسـمانـيةـ كـفـوةـ قـابـلـةـ لـالـصـورـ ، وـلـيـسـ لـهـ فـيـ ذـاتـهـ صـورـةـ ، إـلـاـ بـعـنـيـ	
		الـقـوـةـ .ـ .ـ .ـ ص ٢٩٧ـ	
		جسم بسيط طبـاعـه أن يكون حارـاً رـطـباً مـشـفـتاً لـطـيفـاً متـحرـكاً إـلـىـ المـكـانـ الذـيـ تـحـتـ كـرـةـ النـارـ ، فوقـ كـرـةـ الـأـرـضـ ص ٣٠٢ـ	

كتاب معيار العلم

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٦٨	تنقسم الحاجة إلى قياس ، واستقراء وغيرها	٥٩	الباعث على تأليف كتاب «معيار العلم»
٦٨	منشأ الحاجة إلى الخد	٥٩	الباعث الأول : تفهم طرق الفكر والنظر
٦٨	منشأ الحاجة إلى التصديق	٦٠	الباعث الثاني : إمكان تفهم كتاب تهافت الفلسفه
٦٩	الفهرس العام لكتاب	٦١	غاية الكتاب وغرضه
٦٩	كتاب مقدمات القياس	٦٢	في الإنسان حاكم حسي
٦٩	كتاب القياس	٦٢	في الإنسان حاكم وهمي
٦٩	كتاب الخد	٦٢	في الإنسان حاكم عقلي
٦٩	كتاب أقسام الوجود وأحكامه	٦٢	المصيب من هؤلاء الحكماء هو الحاكم العقلي
الكتاب الأول			
٧٠	في مقدمات القياس وفيه فنون المطلب الأساسي هو البرهان	٦٢	نقد الحكم الحسي
٧٠	الموصل للعلم اليقيني	٦٢	نقد الحكم الوهمي
٧٠	البرهان نوع خاص من القياس	٦٥	أسباب اختلاف النظار
٧٠	القياس يتركب من مقدمتين	٦٦	التجذير من اليأس من الوصول إلى الحق
٧٠	المقدمة تتركب من محمول موضوع	٦٧	مضمون علم المنطق
٧٠	الموضوع والمحمول معان يدل عليهما باللفاظ	٦٧	تقسيم العلم إلى ما يتعلق بذوات الأشياء ، وإلى ما يتعلق بنسبة بعضها إلى بعض
الفن الأول			
٧٢	في دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ، ونسبتها إلى المعنى وفيها سبعة تقسيمات	٦٨	الموصل إلى التصور يسمى قوله شارحا
		٦٨	الموصل إلى التصديق يسمى حججا

فهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١	القياس بين المنطق القديم والحديث	٥	افتتاحية تصدير صلتى بالغزالى
٢٤	التجربة وقيمتها من جهة اليقين	٥	صلتى بكتاب تهافت الفلسفه
٢٥	تعريف اليقين	٥	المنطق من وجهة نظر الفلسفه
٣٠	عود إلى القياس	٥	والغزالى
٣١	شبهات السوفسطائية حول القياس	١١	صلة المنطق بكتاب تهافت الفلسفه
٣٣	الدفاع عن القياس	١١	تصنيف الغزالى العلوم
٣٣	مورد هذا الاعتراض	١١	الفلسفه من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له
٣٥	رد هذا الاعتراض	١١	محتويات نسخة تهافت الفلسفه
٣٦	«برادلى» والقياس	١٢	المعروف للناس
٤٢	دفاع آخر عن القياس	١٢	مسألة قدم العالم ، هل هي من الطبيعي أو من الإلهي ؟
٤٢	صلة الدفاع الثاني بالدفاع الأول	١٢	المنطق قسم من أقسام كتاب تهافت الفلسفه للغزالى
٤٢	التجربة	١٤	الغزالى برم بن يتährجون بين الغرور والتقليد
٤٢	التجربة عند الغزالى	١٤	أسباب المنطق عند الغزالى
٤٣	التجربة تقوم على قياس خفي	١٨	معيار العلم من كتاب تهافت
٤٣	نظريه السبيبية ، وموضع الخلاف فيها	٢٢	مقدمة
٤٤	ليس لدى الغزالى من الأسباب ما يبرر شدة وثوقه بالتجربة	٢٢	خصوصية المنطق في كتاب معيار العلم
٤٦	صلة الحسن والقبح بالمنطق		

الموضوع

الصفحة

الألفاظ تدل على المعنى من ثلاثة أوجه متباعدة

الوجه الأول : الدلالة من حيث المطابقة

الوجه الثاني : أن تكون بطريق التضمن

الوجه الثالث : الدلالة بطريق الالتزام

القسمة الثانية

للفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه

اللكل ينقسم إلى جزئي وكلى
الجزئي : ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه

الكلى : ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه

اللكل ثلاثة أقسام
قسم : تجده فيه الشركة بالفعل

قسم : لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة

فائدة فقهية

الألف واللام في الاسم المفرد

هل تقتضي الاستغراف

الصفحة

الموضوع
اللفظ المشترك : هو الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة

٨١

اللفظ المتواطى : هو الذي يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك فيها

٨١

الألفاظ المترادفة : هي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد

٨١

الألفاظ المتزايلة : هي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب

٨١

إرشاد

إلى مزلة قدمي الفرق بين المشتركة والمتوافقة والتباين إحداها بالأخرى
الاسم المشترك : هو المختلف في المعنى المتحد في اللักษ

٨٢

الاسم المتواطى : هو الذي يقع على ما تحته بمعنى واحد متساو

٨٢

الاسم المشكك : هو الذي يقع على ما تحته بمعنى واحد ، ولكن ما تحته يتفاوت في شيء زائد على

٨٢

على معنى الاسم

إرشاد

إلى مزلة قدم في المتابيات

٨٤

الصفحة

الموضوع
المركب التام هو الذي كل لفظ منه يدل على جزء من معناه ، والمجموع يدل دلالة تامة

٧٨

والمركب الناقص هو الذي يدل كل لفظ منه على جزء من معناه ، ولكن لا يدل مجموعه دلالة تامة

٧٨

القسمة الخامسة

اللักษ المفرد

اللักษ إما اسم أو فعل ، أو حرف

٧٩

الاسم : صوت دال بتواطؤ مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ويدل على معنى محصل

٧٩

الفعل : صوت دال بتواطؤ ، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل هو حدث في زمان

٧٩

الحرف : هو الأداة

٧٩

القسمة السادسة

في نسبة الألفاظ إلى المعنى
الألفاظ من المعنى على أربعة منازل : المشتركة ، والمتوافقة ، والمترادفة والمترادفة

٨١

الصفحة

الموضوع
القسمة الثالثة

في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود

٧٥

مراتب وجود الشيء أربعة وجود الأعيان

٧٥

وجود الأذهان وجود الألفاظ وجود الكتابة

٧٥

معنى العلم بالشيء الوجود في الأذهان والأعيان لا يختلف بالبلاد والأمم

٧٦

الوجود في اللักษ وفي الكتابة يختلف بالبلاد والأمم

٧٦

زعم من ظن أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستفراغ

٧٦

الصفحة

الموضوع
القسمة الرابعة

اللักษ من حيث إفراده وتركيبيه

٧٧

اللักษ ينقسم إلى مفرد وإلى مركب

٧٧

اللักษ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء

٧٧

أصلاً

٧٧

اللักษ ينقسم إلى مركب تام وإلى مركب ناقص

٧٨

اللكل ثلاثة أقسام
قسم : تجده فيه الشركة بالفعل

٧٤

قسم : لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة

٧٤

فائدة فقهية

الألف واللام في الاسم المفرد

هل تقتضي الاستغراف

٧٥

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
كلمة			
١٠٦	رسوم المفردات الخمس وترتيبها	٩٤	في نسبة بعض المعانى إلى بعض الفرق بين الذائق، والعرضى المفارق
١٠٦	رسم الجنس	٩٥	الفرق بين الذائق ، والعرضى
١٠٦	رسم الفصل	٩٥	اللازم له معياران
١٠٦	للتوع رسمان :	٩٥	المعيار الأول :
١٠٦	النوع الأول :	٩٦	المعيار الثاني :
١٠٦	رسم الخاصة	٩٦	المعيار الثالث
١٠٧	رسم العرض العام	القسمة الخامسة	
١٠٧	الأجناس العالية عشرة	للذائق نفسه ، وللعرضى في نفسه	
١٠٧	الجواهر	٩٨	العرضى اللازم والعرضى المفارق
١٠٧	الكم	العرضى ينقسم إلى ما يعم الشيء	
١٠٧	الكيف	وغيره ، وإلى ما يختص به	
١٠٧	المضاف	الذائق ينقسم إلى :	
١٠٧	الأين	الجنس ، والنوع ، والفصل	
١٠٧	من	١٠٠	العرضى ينقسم :
١٠٧	الوضع	إلى الخاصة ، والعرض العام	
١٠٧	أن يفعل	١٠٠	
١٠٧	أن ينفعل	القسمة السادسة	
١٠٧	له	في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية	
١٠٨	الموجود ينقسم إلى الجواهر والعرض	١٠٣	المذكور في جواب ما هو ينقسم إلى ثلاثة أقسام
فن الثانى		١٠٣	أحدهما : ما هو بالخصوصية المطلقة
١٠٨	في تركيب الماء المفردة	١٠٤	الثانى : ما هو بالشركة المطلقة
١٠٨	الإنشاء والخبر	١٠٤	الثالث : ما يصلح أن يذكر على الشركة والخصوصية جميعاً
١٠٨	القضية	١٠٤	١٠٤
١٠٨	أقسام القضية		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
القسمة الأولى			
٨٩	في نسبة الموجودات إلى مداركنا	٨٩	النقط المطلق بالاشتراك على مختلفات
	الموجودات تنقسم : إلى محسوس	٨٩	ولى معلومة بالاستدلال
	ولى محسوسات .	٨٩	ما يعلم وجوده ويستدل عليه
		٩٠	بآثاره
القسمة الثانية		القسمة الثالثة	
للموجودات		للموجودات	
باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص المعانى		باعتبار نسبة بعضها إلى بعض	
إذا نسب بعضها إلى بعض فهذه النسبة : إما العموم ، وإما المساواة ، وإما المساواة ، وإنما		إذا نسب بعضها إلى بعض	
واثباتاً عليه ، ومنقولاً إليه		فهده النسبة : إما العموم ، وإنما المخصوص ، وإنما	
٨٥		النقول : هو ما ينقل عن	
موضوعه إلى معنى آخر ،		غير أن يجعل ذاتياً للثانية ،	
ويجعل اسمها له ثابتاً دائماً		واثبناً عليه ، ومنقولاً إليه	
٨٦		الفن الثانى	
الفن الثالث		في مفردات المعانى الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض	
٨٩		الفرق بين الفن الأول ، والفن	
٨٩		يتضح الغرض من هذا الفن	
٨٩		بأنواع من القسمة	

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	القصة السادسة		ولما على سبيل غيرهما لا هو ضرورة الوجود ، ولا هو ضرورة العدم
	القضية	١١٩	معنى قوله (مادة الحمل)
	باعتبار عكسها	١١٩	تنقسم القضية إلى مطلقة ، وقييدة
١٢٦	عكس السالبة الكلية	١١٩	القضية المقيدة
١٢٧	عكس الموجبة الكلية	١١٩	القضية المطلقة
١٢٧	عكس السالبة الجزئية	١١٩	أقسام القضية الضرورية
١٢٧	عكس الموجبة الجزئية	١١٩	الضرورية غير المشروطة
	كتاب القياس	١١٩	الضرورية المشروطة ثلاثة أقسام
١٣١	النظر الأول في صورة القياس	١١٩	القسم الأول
١٣١	القياس أحد أنواع الحجة	١٢٠	القسم الثاني
١٣١	تعريف الحجة	١٢٠	القسم الثالث
١٣١	الحججة أقسام ثلاثة		القصة الخامسة
١٣١	القسم الأول : القياس		القضية
١٣١	القسم الثاني : الاستقراء		باعتبار تقديرها
١٣١	القسم الثالث : التمثيل		ضرورة الحاجة إلى معرفة التقىض
١٣١	القياس أربعة أنواع	١٢١	للتناقض شرط ثانية
١٣١	النوع الأول : الحمل	١٢١	الشرط الأول
١٣١	النوع الثاني : الشرطي المتصل	١٢٢	الشرط الثاني
١٣١	النوع الثالث : الشرطي المنفصل	١٢٢	الشرط الثالث
١٣١	النوع الرابع : قياس الخلف	١٢٣	الشرط الرابع
١٣١	تعريف القياس	١٢٣	الشرط الخامس
١٣١	معنى المقدمة	١٢٤	الشرط السادس
١٣١	معنى القضية	١٢٤	الشرط السابع
١٣١	معنى المطلوب	١٢٥	الشرط الثامن
	شرط القياس أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة		ولما على سبيل ضرورة العدم

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١١٣	مثال الإيجاب الحمل		القصة الأولى
١١٣	مثال الإيجاب المتصل		القضية
١١٣	مثال الإيجاب المنفصل		القضية تقسم إلى : خبر وخبر عنه
١١٣	مثال السلب الحمل	١٠٩	القضية باعتبار وجوه تركيبها
١١٣	مثال سلب المتصل	١١٠	الصنف الأول : الحمل
١١٣	مثال سلب المنفصل	١١٠	الصنف الثاني : ما يسمى شرطياً متصلة .
	الفرق بين :		الصنف الثالث : ما يسمى شرطياً منفصلة
	زيد غير بصيرا	١١١	الشرطى المنفصل ينقسم إلى
	وزيد ليس بصير	١١٢	ثلاثة أقسام
	وزيد أعمى	١١٢	الأول : ما يمنع الجمع والخلو جميعاً
		١١٢	الثاني : ما يمنع الجمع دون الخلوي
		١١٢	الثالث : ما يمنع الخلوي ولا يمنع الجمع
			القصة الرابعة
			القضية
			باعتبار جهة نسبة الحمل إلى الموضوع بالوجوب ، أو الجواز ، أو الامتناع
			نسبة الحمل إلى الموضوع إما على سبيل ضرورة الوجود
		١١٨	إما على سبيل ضرورة عدم
		١١٩	إلى سالبة ووجبة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الاستقراء		ما يختص به الشكل الثالث
١٦٠	حقيقةه	١٤٨	سبب تسمية الشكل الأول أولاً
١٦١	أقسامه الثلاثة	١٤٨	سبب تسمية الشكل الثاني ثانياً
١٦١	القسم الأول		سبب تسمية الشكل الثالث
١٦١	القسم الثاني	١٤٨	ثالثاً
١٦١	القسم الثالث		أمثلة من الفقه
	التشيل		لجميع الأصرب المنتجة
١٦٥	المتشيل عند الفقهاء	١٤٩	أمثلة الشكل الأول
١٦٥	المتشيل عند المتكلمين	١٤٩	أمثلة الشكل الثاني
١٦٥	مثاله في العقليات		أمثلة الشكل الثالث
١٧٠	مثاله في الفقهيات	١٥٠	
١٧٠	أدلةه في الفقه		القياس الشرطي
١٧٠	الدليل الأول		المتصل
١٧١	الدليل الثاني	١٥١	مقدماته
١٧٢	الدليل الثالث	١٥١	مقدمته الأولى
١٧٢	الدليل الرابع	١٥١	محضيات المقدمة الأولى
١٧٣	الدليل الخامس		مقدمته الثانية
١٧٣	الدليل السادس	١٥١	
	الأقيسة المركبة والناقصة		القياس الشرطي
	طرق الاستدلال في المخاطبات		المنفصل
١٧٧	والتعليمات	١٥٦	السبر والتقطيم
		١٥٦	ضروبه المنتجة أربعة
	النظر الثاني		
	في مادة القياس		قياس الخلف
١٨٢	مادة القياس	١٥٨	القياس المستقيم
١٨٢	صورة القياس	١٥٩	طريق قياس الخلف

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الضرب الثاني	١٣٩	ليس من شرط القياس أن يكون مسلماً القضايا
	الضرب الثالث	١٣٩	القياس الحتمي
	الضرب الرابع	١٣٩	القياس الافتراضي
	مثال الضرب الثالث	١٤٠	معنى الحدود
	بيانه	١٤٠	معنى الحد الأوسط
	مثال الضرب الرابع	١٤٠	معنى الحد الأكبر
	بيانه	١٤٠	معنى الحد الأصغر
	شروط الشكل الثاني	١٤١	سبب تسمية الأكبر أكبر
	شرط الأول	١٤١	سبب تسمية الأصغر أصغر
	شرط الثاني	١٤١	سبب تسمية الأوسط وسط
	الشكل الثالث		
	أساس الشكل الثالث	١٤١	النسمة الثانية
	ضروب الشكل الثالث	١٤٢	القياس الحتمي
	الضرب الأول	١٤٢	باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين
	الضرب الثنائي	١٤٢	الأشكال ثلاثة
	الضرب الثالث	١٤٣	الشكل الأول
	بيان الضرب الثالث	١٤٣	ضروب الشكل الأول
	الضرب الرابع	١٤٤	الضرب الأول
	بيانه	١٤٤	الضرب الثنائي
	الضرب الخامس	١٤٤	الضرب الثالث
	الضرب السادس	١٤٥	الضرب الرابع
	بيانه	١٤٥	
	شروط الشكل الثالث	١٤٦	الشكل الثاني
	شرط الأول	١٤٦	أساس الشكل الثاني
	شرط الثاني	١٤٦	ضروب الشكل الثاني
	ما تشتراك فيه جميع الأشكال	١٤٧	الضرب الأول
	ما يختص به الشكل الأول	١٤٧	
	ما يختص به الشكل الثاني	١٤٨	

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٠٧	المقدمة أعرف من النتيجة	٢٠٧	جملة الألفاظ الشرعية في القضية الكلية والجزئية أربعة
٢٠٧	شرح النوع الأول	٢٠٣	أقسام
٢٠٨	أمثلة ذلك	٢٠٣	الأول
٢٠٨	المثال الأول	٢٠٣	الثاني
٢٠٨	المثال الثاني	٢٠٣	الثالث
٢٠٩	المثال الثالث	٣٠٤	الرابع
٢٠٩	المثال الرابع		
٢١٠	شرح النوع الثاني		النظر الثالث
٢١١	شرح النوع الثالث		في المعاملات في القياس
٢١١	شرح النوع الرابع		وفيه فصول
٢١٣	شرح النوع الخامس		الفصل الأول
٢١٥	شرح النوع السادس	٢٠٧	في حصر مثارات الغلط
٢١٦	شرح النوع السابع	٢٠٧	الخلل الذي يقع في القياس
	الفصل الثاني	٢٠٧	أنواع الخلل
٢١٨	في بيان خيال السوفسطائية	٢٠٧	النوع الأول : الخروج عن الاشكال
٢١٩	مثارات خيالهم ثلاثة أقسام	٢٠٧	النوع الثاني : الخروج عن الضروب المتجهة
	الأول ما يرجع إلى صورة	٢٠٧	النوع الثالث : عدم التمايز في الحدود
٢١٩	القياس	٢٠٧	النوع الرابع : عدم التمايز في المقدمات
	الثاني : ما يرجع إلى الغلط	٢٠٧	النوع الخامس : إدراج النتيجة في المقدمات
٢٢٥	في المقدمات	٢٠٧	النوع السادس : تقدم العلم بالنتيجة
	النظر الرابع	٢٠٧	على العلم بالمقدمات
	في الواقع القياس	٢٠٧	النوع السابع : أن لا تكون
	وفيه فصول		
	الفصل الأول		
	في الفروق بين قياس العلة وقياس الدالة		
٢٤٣	قياس العلة		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٣	النوع الثاني : نوع لا يصلح لذلك	١٩٣	أقسام النوع الأول
١٨٣	وهي ثلاثة	١٩٣	القسم الأول : المشهورات
١٨٣	وهي ثلاثة	١٩٣	أسباب الحكم في المشهورات
١٨٤	السبب الأول : رقة القلب	١٩٣	السبب الأول : ماجبل عليه
١٨٤	السبب الثاني : ما عدا اليه	١٩٥	الإنسان من الحمية والأنفة
١٨٥	السبب الثالث : حبة التسلام	١٨٥	والتصالح ، والتعاون على
١٨٦	العمايش	١٩٥	العيش
١٨٦	السبب الرابع : التأديبات	١٩٦	السبب الخامس : الاستقراء
١٨٦	الشرعية لإصلاح الناس	١٩٦	للجزئيات الكثيرة
١٨٦	اليقينيات أربعة أصناف	١٩٧	الصنف الثاني المقبولات
١٨٦	الصنف الأول : الأوليات	١٩٨	الصنف الثالث : المظنونات
١٨٦	العقلية الخضة		أقسام النوع الثاني
١٨٧	الصنف الثاني : المحسوسات	١٩١	وهو ما لا يصلح إلا للتلبیس
١٨٨	الصنف الثالث : المجريات	١٩٨	والوغالطة
١٩١	الحدسیات :	١٩٨	وهو المشبهات
١٩٢	الصنف الرابع : القضايا التي عرفت بوسط	١٩٨	وتحتها ثلاثة أفرع
	القسم الثاني	١٩٨	الفرع الأول : الوهیات الصرفۃ
	المقدمات التي ليست يقینية ولا تصلح للبرامين	١٩٩	الفرع الثاني ما يشبه المظنونات
	وهي نوعان	١٩٣	المخيلات
	النوع الأول : نوع يصلح للظنيات الفقهية	٢٠١	الفرع الثالث . . . الأغالبیط

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الفصل الخامس		الفن الأول
	إن الحد لا يقتضى بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند الفراغ	٢٧٥	في قوانين الحدود وفيه فصول
	الفصل السادس		الأول
٢٧٧	مثارات الغلط في الحدود وهي ثلاثة	٢٦٥	في بيان الحاجة إلى الحد
٢٧٧	أحدها الثاني	٢٦٥	علم قسمان أحدهما الثاني
٢٧٩	الثالث	٢٦٥	الثالث
	الفصل الرابع		الفصل الثاني
	في استقصاء الحد على القواعد البشرية إلا عند التشمير والجهد وأعصابها أربعة نوع		في مادة الحدود وصورته
٢٨١	الأول	٢٦٨	مادة الحد
٢٨١	الثاني	٢٦٨	صورة الحد
٢٨١	الثالث		الفصل الثالث
٢٨١	الرابع		في ترتيب طلب الحد بالسؤال
	الفن الثاني		السائل عن الشيء بما هو
	في الحدود المفصلة	٢٧٠	الفصل الرابع
٢٨٤	الفائدة الأولى	٢٧٣	في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد
٢٨٤	الفائدة الثانية	٢٧٣	الحد يطلق على خمسة أشياء
٢٨٥	حد الحلاء	٢٧٣	الأول
٢٨٥	حقيقة لفظ الباري	٢٧٣	الثاني
٢٨٦	العقل	٢٧٣	الثالث
٢٨٦	له معان ثلاثة عند الجماهير	٢٧٣	الرابع
		٢٧٣	الخامس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥١	السائل	٢٤٣	قياس الـ
٢٥١	المبادئ	٢٤٣	قياس الدالة
٢٥١	السائل مرة أخرى	٢٤٣	برهان الإن
	فصل	٢٤٣	الأمثلة
	في حل شبهة في القياس الدوري	٢٥٤	فصل
			في بيان اليقين
٢٤٥	فصل		اليقين
		٢٥٥	فيما يقوم به البرهان الحقيقي
			ما هو البرهان الحقيقي
	فصل		فصل
	في أمهات المطالب		
٢٤٨	في أقسام العلة	٢٤٨	الأول : مطلب (هل)
٢٤٨	العلة تطلق على أربعة معان	٢٤٨	مطلوب (هل مطلقاً)
٢٥٨	المعنى الأول	٢٤٨	مطلوب (هل مقيداً)
٢٥٨	المعنى الثاني	٢٤٩	الثاني : مطلب (ما)
٢٥٨	المعنى الثالث	٢٤٩	الثالث : مطلب (لم)
٢٥٨	المعنى الرابع	٢٤٩	الرابع : مطلب (أى)
	فصل		
	في بيان معنى الذات والأزل		
٢٤٩	كتاب الحدود	٢٤٩	الذات يطلق على وجهين
٢٤٩	وهو فنان	٢٥٠	الأول
٢٥٠			الثاني
	الفن الأول		
		٢٥٠	فصل
			فيما يجري من الحدود مجرى
			القوانين الكلية
			وهي ثلاثة : مبادئ ،
			وموضوعات ، وسائل
		٢٥٠	الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٥	التخلخل	٣٠٢	النار
٣٠٥	التكافُف له أربعة معان	٣٠٢	الهواء
٣٠٥	المعنى الأول	٣٠٢	الماء
٣٠٥	المعنى الثاني	٣٠٢	الأرض
٣٠٥	المعنى الثالث	٣٠٢	العالم
٣٠٥	المعنى الرابع	٣٠٣	الحركة
٣٠٥	الاجماع	٣٠٣	الدهر
٣٠٥	الافتراق	٣٠٣	الزمان
٣٠٥	المتجانسات	٣٠٣	الآن
٣٠٥	المداخل	٣٠٣	المكان
٣٠٥	المتصل له ثلاثة معان	٣٠٣	الخلاء
٣٠٥	المعنى الأول	٣٠٣	الملاء
٣٠٥	المعنى الثاني	٣٠٣	العدم
٣٠٥	المعنى الثالث	٣٠٤	السكنون
٣٠٦	الاتحاد له معان	٣٠٤	السرعة
٣٠٦	التتالي	٣٠٤	البطء
٣٠٦	التوالي	٣٠٤	الاعتماد
	القسم الثالث	٣٠٤	الميل
	ما يستعمل في الرياضيات	٣٠٤	النففة
٣٠٧	النهاية	٣٠٤	النقل
٣٠٧	ما لا نهاية له	٣٠٤	الحرارة
٣٠٧	النقطة	٣٠٤	البرودة
٣٠٧	الخط	٣٠٤	الرطوبة
٣٠٧	السطح	٣٠٤	البيوسة
٣٠٧	البعد	٣٠٤	الخش
	كتاب	٣٠٤	الأملس
	أقسام الوجود وأحكامه	٣٠٤	الصلب
٣١١	مقصود هذا الكتاب	٣٠٤	اللين
٣١٢	أنقسامه إلى فئتين	٣٠٤	الرخو
	الصفحة	الموضوع	الصفحة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٩٣	الملك	٢٨٦	المعنى الأول
٢٩٣	حد العلة	٢٨٦	المعنى الثاني
٢٩٣	المعلول	٢٨٦	المعنى الثالث
٢٩٤	الإبداع	٢٨٧	العقل الذي ي يريد المتكلم
٢٩٤	الخلق	٢٨٧	العقل النظري
٢٩٤	الإحداث	٢٨٨	العقل العملي
٢٩٥	القدم	٢٨٨	أحوال القوة النظرية أربعة
٢٩٥	القدم بالقياس	٢٨٨	الحالة الأولى
٢٩٥	القدم المطلق	٢٨٨	الحالة الثانية
٢٩٧	الصورة لها ست معان	٢٨٨	الحالة الثالثة
٢٩٧	المعنى الأول	٢٨٨	الحالة الرابعة
٢٩٧	المعنى الثاني	٢٨٨	العقل بالملكة
٢٩٧	المعنى الثالث	٢٨٩	العقل بالفعل
٢٩٧	المعنى الرابع	٢٨٩	العقل المستفاد
٢٩٧	المعنى الخامس	٢٨٩	العقل الفعال
٢٩٧	المعنى السادس	٢٩٠	النفس
٢٩٧	المهيولي	٢٩١	العقل الكلى
٢٩٨	الموضوع	٢٩١	الموجودات ثلاثة أقسام
٢٩٨	المادة	٢٩١	أحسها : الأجسام
٢٩٨	العنصر	٢٩١	وأشفرها : العقول الفعالة
٢٩٨	الأسطقس	٢٩١	وأوسطها : النفوس
٢٩٨	الركن	٢٩١	الملاكمة السماوية
٢٩٩	الفلك	٢٩١	الملاكمة المقربون
٢٩٩	الطبع	٢٩١	العقل الكلى
٢٩٩	الجسم	٢٩١	الإنسان الكلى
٣٠٠	الجوهر	٢٩٢	عقل الكل له معنيان
٣٠١	العرض	٢٩٢	المعنى الأول
٣٠٢	الفلاك	٢٩٢	المعنى الثاني
٣٠٢	الشمس	٢٩٢	النفس الكلى
٣٠٢	القمر	٢٩٢	نفس الكل

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٢٦	له		الفن الأول
٣٢٧	أن يفعل		في أقسام الوجود
٣٢٧	أن ينفعل		وهي عشرة
	الفن الثاني		الموجود ينقسم إلى الجوهر والعرض
	ف أنقسام الوجود بأعراضه	٣١٣	معنى الجوهر
	الذاتية إلى أصناف وأحواله	٣١٣	الموضوع
٣٣٠	الانقسام إلى العلة والمعاول	٣١٦	الجوهر ينقسم إلى جسم وغير
٣٣٠	المبدأ	٣١٦	جسم
	الانقسام إلى ما هو بالقوة وإلى	٣١٦	الجسم ينقسم إلى معتقد وغير
٣٣٢	ما هو بالفعل	٣١٦	معتقد
٣٣٤	الانقسام إلى القديم والحدث	٣١٦	المعتقد ينقسم إلى حيوان وغير
٣٣٤	القديم بحسب الذات	٣١٦	حيوان
٣٣٤	القديم بحسب الزمان	٣١٦	الحيوان ينقسم إلى ناطق وغير
٣٣٤	الحدث بحسب الزمان	٣١٦	ناطق
٣٣٤	الحدث بحسب الذات		وغير المعدى يدخل فيه :
٣٣٧	الانقسام إلى الكل والجزئي		السماء ، والكواكب ،
	الانقسام إلى الواحد والكثير		والعناصر الأربع ، والمعادن
٣٤١	ولو أحقهما	٣١٦	كلها
٣٤٣	الانقسام إلى الواجب والممكن	٣١٦	الجوهر عند المتكلمين
٣٤٣	معنى الممكن	٣١٦	الجوهر عند الفلاسفة
٣٤٣	المعنى الأول	٣١٧	الكم
٣٤٤	المعنى الثاني	٣١٧	المساواة
٣٤٤	المعنى الثالث	٣١٧	التفاوت
٣٤٤	المعنى الرابع	٣١٧	التجزؤ
٣٤٤	أقسام الواجب	٣١٩	الكيفية
٣٤٤	القسم الأول	٣٢٠	الإضافة
٣٤٥	القسم الثاني	٣٢٣	الأين
		٣٢٤	المتى
		٣٢٥	الوضع

ذخائر العرب

مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة ، تقدم إلى جمهور القراء في أنسع حلقة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج .

- ١ - مجالس ثلث (قمان)
- ٢ - جمهرة أنساب العرب لابن حزم
- ٣ - إصلاح المنطق لابن السكيت
- ٤ - رسالة الفرقان لأبي العلاء المعري
- ٥ - ديوان أبي تمام (شرح التبريزى) ظهر منه الجملات الأولى والثانى والثالث
- ٦ - حلية الفرسان وشمار الشجعان لابن هذيل الأندلسى
- ٧ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام
- ٨ - حى بن يقطان لابن سينا وابن طفيلي والسمروودى
- ٩ - الرورقة لحمد بن داود بن الجراح
- ١٠ - المغرب فى حل المغرب لابن سعيد المغربي (قمان)
- ١١ - نسب قريش لصعب الزبيرى
- ١٢ - إعجاز القرآن للباقلي
- ١٣ - المزوميات لأبي العلاء المعري ظهر منها الجزء الأول
- ١٤ - النصون اليائنة لابن سعيد أبي الحسن على بن موسى الأندلسى
- ١٥ - تهافت الفلاسفة للإمام الفزاعى
- ١٦ - ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للرماف وأنططابى وعبد القادر الجرجانى
- ١٧ - الإحاطة فى أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب
- ١٨ - مذكرات الأمير عبد الله
- ١٩ - سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي
- ٢٠ - طبقات فحول الشعراء لابن المعتز
- ٢١ - شجر الدر للإمام أبي الطيب عبد الواحد بن على الغوى
- ٢٢ - الإشارات والتنبيهات لأبي على بن سينا
- ٢٣ - البخلاء المحافظ
- ٢٤ - ديوان أمرى القيس
- ٢٥ - الموازنة بين أبي تمام والبحترى للأمدى
- ٢٦ - شرح ديوان صريح الغواف : مسلم بن الوليد الانصارى
- ٢٧ - أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذرى
- ٢٨ - نساء المخلفاء لابن الساعى الخازن البغدادى
- ٢٩ - مقاصد الفلسفة
- ٣٠ - تاريخ الطبرى
- ٣١ - الإياثة عن سرقات المتنبى
- ٣٢ - معيار العلم

طار المغارف للطباعة والنشر والتوزيع